Theodor W. Adorno

Tres estudios sobre Hegel



TRES ESTUDIOS SOBRE HEGEL

ENSAYISTAS - 61

OTRAS OBRAS DEL AUTOR
publicadas por
TAURUS EDICIONES

Sociologica (en colaboración con Max Horkheimer).
La ideología como lenguaje.

EN PREPARACION:

Críticas de la razón literaria.
Dialéctica negativa.
Teoría estética.
Terminología filosófica.

THEODOR W. ADORNO

TRES ESTUDIOS SOBRE HEGEL

Versión española de
VICTOR SANCHEZ DE ZAVALA


[redacted]

Título original: *Drei Studien zu Hegel*

Primera edición: junio de 1969
Segunda edición: enero de 1974

Plaza del Marqués de Salamanca, 7. MADRID-6
ISBN: 84-306-1061-8
Depósito legal: M. 37.666-1973
PRINTED IN SPAIN

Dedicado a

KARL HEINZ HAAG

NOTA LIMINAR

Al llegar el momento de reeditar los Aspectos de la filosofía de Hegel, *el autor quiso completar tal trabajo con el opúsculo que había publicado mientras tanto acerca de la sustancia experiencial hegeliana; pero la analogía con la sentencia* tres homines faciunt collegium, *o sea, tres opúsculos hacen un libro (aunque sea breve), le ha movido a pasar más adelante. De ahí que, de acuerdo con un plan largo tiempo abrigado, haya puesto por escrito ciertas consideraciones sobre los problemas de la comprensión de Hegel que proceden del trabajo desarrollado en el Seminario de Filosofía de la Universidad, en Francfort; desde hace muchos años se han ocupado allí repetidamente de Hegel Hax Horkheimer y el autor, y había que referirse a lo encontrado en la docencia. (En cuanto a la unidad del pensamiento filosófico de ambos responsables de las interpretaciones propuestas, hemos creído posible prescindir de indicaciones concretas.)*

Subrayemos, con objeto de evitar desengaños, que «Skoteinos» no pretende algo así como efectuar él mismo la aclaración pendiente de los principales textos hegelianos: formulamos, simplemente, unas reflexiones de principio relativas a tal tarea, aconsejando, a lo sumo, sobre cómo puede lograrse la comprensión, pero sin que nadie se encuentre dispensado del esfuerzo por

concretar en los textos tales reflexiones. No se trata, pues, de facilitar la lectura, sino de evitar que se malgaste la extraordinaria fatiga que sigue exigiendo Hegel. Por lo demás, habría que trasladar a las orientaciones sobre cómo habría de leérselo lo que él recuerda respecto de la teoría del conocimiento: que solo cabe tener éxito cuando se consuma una interpretación singular llevada hasta el fin; pero de este modo transgrediríamos los límites de la propedéutica que el autor debería imponerse. Acaso disculpe a éste de las manifiestas insuficiencias que lo desazonan el haberse detenido precisamente donde habría que empezar.

El conjunto tiene la intención de preparar un concepto modificado de la dialéctica.

ADVERTENCIA

Citamos los escritos de Hegel de acuerdo con la nueva edición del jubileo, preparada por Hermann Glockner, Stuttgart [Frommann], a partir de 1927. [En esta edición española damos además la referencia, siempre que es posible, a la última edición crítica correspondiente a cada tomo de las «obras completas» citadas por el autor (ediciones que no sólo son preferibles intrínsecamente, sino por la facilidad de consulta y adquisición); a lo que añadimos las traducciones castellanas más aceptables, con tal de que sean *versiones directas.*] Emplearemos las siguientes abreviaturas:

WW 1. *Aufsätze aus dem* kritischen Journal der Philosophie *(und andere Schriften aus der Jensener Zeit)* [ed. crít. parcial, de G. Lasson: *Erste Druckschriften*, Leipzig, Meiner («Philosophische Bibliothek», 62), 1928; de ella se han reimpreso sueltos, en 1962, los opúsculos *Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburgo, Meiner («Ph. B.», 62 a), y *Glauben und Wissen*, Hamburgo, Meiner («Ph. B.», 62 b)].

WW 2. *Phänomenologie des Geistes* [ed. crít., de J. Hoffmeister 6.ª ed., reimpr.), Hamburgo, Meiner («Ph. B.», 114), 1962; vers. cast. de W. Roces: *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1966].

WW 3. *Philosophische Propädeutik* [ed. crít. (con otros trabajos), de Hoffmeister: *Nürnberger Schriften*, Leipzig, Meiner, («Ph. B.», 165), 1938].

WW 4. *Wissenschaft der Logik*, 1. Teil [ed. crít., de Lasson

(reimpr.), Hamburgo, Meiner, t. I («Ph. B.», 56), 1967, y t. II («Ph. B.», 57), 1966; vers. cast. de A. y R. Mondolfo: *Ciencia de la lógica*, 2 t., Buenos Aires, Hachette, tt. I y II, 1956].

WW 5. *Wissenschaft der Logik*, 2. Teil [ed. crít., como WW 4, t. II; vers. cast., como WW 4, t. II].

WW 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [ed. crít., de Hoffmeister, Hamburgo, Meiner («Ph. B.», 124 a), reimpr., 1962].

WW 8. *System der Philosophie*, I. Teil.

WW 9. *System der Philosophie*, II. Teil.

WW 10. *System der Philosophie*, III. Teil.
[En estos tres volúmenes de la edición de Glockner se encierra, aumentada con muchas «adiciones» procedentes de apuntes de clase y algo alterada por los editores póstumos, la última edición (1830) de la *Enciclopedia* publicada en vida de Hegel, de la cual existe la ed. crít. de F. Nicolin y O. Pöggeler, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, 6.ª ed., Hamburgo, Meiner («Ph. B.», 33), 1959; hay vers. cast. de la ed. de 1830, trad. por E. Ovejero y Maury: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3 t., Madrid, V. Suárez, 1917-8.]

WW 11. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [ed. crít. de las lecciones introductorias, al cuidado de Hoffmeister: *Die Vernunft in der Geschichte*, 5.ª ed. (reimpr.), Hamburgo, Meiner («Ph. B.», 171 a), 1966; vers. cast. (de WW 11) de J. Gaos: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Rev. de Occ., 2 t., 3.ª ed., 1953, y también en Buenos Aires, Anaconda, 1946].

WW 12. *Vorlesungen über die Aesthetik*, 1. Bd. [vers. cast. de éste y los siguientes tomos (WW 13 y WW 14), por F. Giner de los Ríos: *Estética*, 2 t., Madrid, V. Suárez, 1908].

WW 15. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1. Bd.

WW 16. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2 Bd.

WW 17. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1. Bd. [ed. crít. de las lecciones introductorias, al cuidado de Hoffmeister y F. Nicolin: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, 3.ª ed., Hamburgo, Meiner («Ph. B.», 166), 1959 (de la que existe versión cast. por E. Terrón: *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, 1956); vers. cast. (de WW 17) de W. Roces: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1955, t. I].

WW 18. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2, Bd. [vers. cast. como WW 17, t. II].

WW 19. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3. Bd. [vers. cast. como WW 17, t. II].

ASPECTOS

Una ocasión cronológica como el 125 aniversario de la muerte de Hegel podría inducir a lo que se llama una apreciación crítica. Pero este concepto se ha vuelto insufrible (supuesto que, por lo demás, haya servido de algo en otro tiempo): anuncia, por parte de quien posea la cuestionable dicha de vivir después y esté obligado por su profesión a ocuparse de aquel sobre el que haya de hablar, la desvergonzada pretensión de señalar soberanamente al difunto su puesto y, de este modo, colocarse en cierto sentido por encima de él; y en la abominable pregunta de qué significan para el presente Kant y, ahora, Hegel (ya el llamado renacimiento hegeliano comenzó hace medio siglo con un libro de Benedetto Croce que se comprometía a desenredar lo vivo y lo muerto de Hegel) resuena semejante presunción. No se lanza, en cambio, la pregunta inversa, la de qué significa el presente ante Hegel: si, por ejemplo, la razón a que, tras los tiempos de la suya, la absoluta, nos figuramos haber llegado no se encuentra, en realidad, sumamente rezagada tras aquélla y se ha acomodado al mero ente, cuya carga la razón hegeliana quería poner en movimiento valiéndose de la que impera en el ente mismo. Todas las apreciaciones críticas caen bajo el juicio expresado en el prólogo de la *Fenomenología*

del espíritu, juicio que se aplica a las que son únicamente sobre las cosas, porque no están en las cosas; ante todo, les falta la seriedad y obligatoriedad de la filosofía de Hegel, dado que siguen ejercitando a su respecto lo que él, despectivamente—y con todo derecho de serlo—, llamó una filosofía de punto de vista. Si no se quiere rebotar de él con las primeras palabras que se digan, es preciso, por insuficientemente que se haga, comparecer ante la pretensión de verdad de su filosofía, en lugar de parlotear meramente de ella desde arriba y, por consiguiente, por debajo de ella.

De igual modo que otros sistemas especulativos conclusos, aprovecha tal filosofía la dudosa ventaja de no tener que admitir crítica alguna: toda la que se dirija a los detalles será parcial, marrará el todo, que, de todos modos, la tiene en cuenta; mas, a la inversa, criticar el todo como todo sería abstracto, «sin mediación», y dejaría de lado el motivo fundamental de la filosofía hegeliana: que no cabe destilarla de ninguna «sentencia», de ningún principio general, y sólo se acredita como totalidad, en la concreta complexión de todos sus momentos. Por lo que únicamente honrará a Hegel quien, sin dejarse intimidar por el pavor ante la enredosidad poco menos que mitológica de un proceder crítico que aquella totalidad parece volver falso en todos los casos, en vez de otorgarle o denegarle, favorable o desfavorablemente, méritos, persiga el todo tras del cual él mismo iba.

Difícilmente habrá pensamiento teorético alguno de cierto aliento que, sin haber atesorado en sí la filosofía hegeliana, pueda hoy hacer justicia a la experiencia de la conciencia; y, verdaderamente, no de la conciencia sola, sino de la viva y corporal de los hombres. Pero no se ha de explicar tal cosa con el escuálido *aperçu* de que el idealista absoluto se habría convertido en un realista todavía mayor y, sobre todo, en una persona con una aguda mirada histórica: las calas de Hegel en los contenidos, que osaron llegar hasta la irreconciliabilidad de las contradicciones de la sociedad burguesa, no se pueden separar, como de un gravoso añadido, de la especulación (cuyo concepto vulgar no tiene nada que ver con el hegeliano); por el contrario, la especulación fue lo que las maduró, y pierden su sustancia en cuanto se las concibe como meramente empíricas. La doctrina de que lo *a priori* es también *a posteriori* (doctrina que en Fichte era programática y que solo con Hegel pasa a la efectividad) no es ninguna audaz flor retórica, sino el nervio vital hegeliano: inspira tanto la crítica de la empirie testaruda como la del apriorismo estático. Y donde Hegel deja hablar al material opera el pensamiento de la identidad de sujeto y objeto en el «espíritu», identidad originaria que se escinde y se reúne de nuevo: si no fuese así, el contenido del sistema, de una riqueza tan inagotable, sería, o mero apilamiento de datos y prefilosófico, o simplemente dogmático y sin estrictez. Richard Kroner se ha revuelto con razón contra la manera de describir la historia del idealismo alemán como si fuese un progreso rectilíneo desde Schelling a Hegel: antes bien, éste se defendió del momento dogmático de la filosofía schellinguiana recurriendo al impulso gnoseológico fichtiano e incluso kantiano; así, la dinámica de la *Fenomenología del espíritu* comienza siendo gnoseológica, para después, sin duda (como ya se esboza en la Introducción), hacer saltar las posiciones de una teoría del conocimiento aislada—o, en el lenguaje hegeliano, abstracta—. La plenitud de lo concreto, que en Hegel queda interpretada por el pensamiento y al cual, a su vez, nutre, no corresponde tanto, pues, a su talante realista cuanto a su modo de efectuar la anamnesis, la inmersión del espíritu en sí mismo (o,

con las palabras de Hegel, al entrar en sí y recogerse en sí del ser). Si, para salvar el contenido material de la filosofía hegeliana frente a la supuestamente anticuada y arbitraria especulación, quisiéramos planchar su idealismo, no nos quedaría entre las manos otra cosa que positivismo, una sosa historia espiritual; pero lo que él pensó tiene incluso un rango enteramente distinto que el del embutir en totalidades (ante las que las ciencias particulares cierran los ojos): su sistema no es una organización de asilo científico, como tampoco un conglomerado de observaciones geniales. Y cuando se estudia su obra le parece a uno, en ocasiones, que el progreso que el espíritu se imagina haber efectuado a partir de la muerte de Hegel y contra él, tanto merced a una metodología clara como gracias a una empirie invulnerable, es una peculiar regresión; mientras que a los filósofos que creen conservar algo de su herencia se les escapa la mayor parte de aquel concreto contenido sobre el que se puso a prueba antes que nadie el pensamiento hegeliano.

Acordémonos, por ejemplo, de la teoría de la forma [*Gestalt*] ampliada que con Köhler, primeramente, se ha convertido en una especie de filosofía. Hegel reconoció la preeminencia del todo con respecto a sus partes, finitas, insuficientes y contradictorias cuando se las confronta con él; pero ni derivó una metafísica del principio abstracto de la totalidad, ni glorificó al todo en cuanto tal en nombre de la «buena forma»: de igual modo que no independizó las partes frente al todo, como elementos suyos, sabía perfectamente el crítico del Romanticismo que el todo sólo se realiza a través de las partes, únicamente a través de la desgarradura, de la distanciación, de la reflexión; en resumen, de todo lo que es anatema para la teoría de la forma. Su todo *es*, en definitiva, solamente el dechado y quintaesencia

de los momentos parciales, que en cada instante remiten fuera de sí mismos y brotan, disociándose unos de otros; no es nada que estuviese más allá de ellos. A esto es a lo que apunta la categoría de totalidad, que es incompatible con toda inclinación armonizadora (por mucho que el Hegel tardío la haya abrigado subjetivamente); y su pensamiento crítico ha alcanzado de igual modo a la constatación de lo desvinculado como al principio de continuidad: en el conjunto complejo no hay un paso continuo, sino un vuelco; el proceso no transcurre por aproximación de los diversos momentos, sino mediante un salto. Mas si bien la moderna teoría de la forma, en la interpretación dada por Max Scheler, protesta vivamente contra el subjetivismo gno-seológico tradicional e interpreta como algo ya determinado y estructurado el material sensorial, el estado en que se dan los fenómenos (que para el conjunto de la tradición kantiana quedaba descalificado, caótico), Hegel había hecho hincapié con toda energía en tal determinación del objeto, sin por ello convertir en un ídolo la certidumbre sensorial (con cuya crítica comienza la *Fenomenología del espíritu)*, como tampoco ninguna intuición intelectual: justamente a través del idealismo absoluto, que no deja que nada se quede fuera del sujeto dilatado hasta lo infinito, sino que mete a la fuerza todo dentro del circuito de la inmanencia, se resuelve la oposición entre la conciencia conferidora de forma y de sentido y la mera materia. En Hegel se encuentra explícitamente toda la crítica posterior del llamado formalismo, tanto de la teoría del conocimiento como de la ética, por más que no por ello—como antes que él Schelling y actualmente la ontología existencial—saltase de un brinco a lo supuestamente concreto: la expansión sin límites que en él encontramos desde el sujeto al espíritu absoluto tiene como consecuencia que se

presente fácticamente, como momento inherente a este espíritu, no únicamente el sujeto, sino asimismo el objeto, y reivindicando íntegramente su propio ser; por lo cual la misma tan admirada riqueza de materiales de Hegel es función del pensamiento especulativo, y él fue el primero que contribuyó a que éste no siguiese meramente hablando sobre los instrumentos del conocimiento, sino que dijese lo esencial acerca de sus objetos esenciales (no obstante que no suspendiese jamás la autorreflexión crítica de la conciencia). En la medida en que cabe hablar de un realismo en Hegel, estriba en el impulso de su idealismo, no le es heterogéneo; tendencialmente, el idealismo hegeliano se saca fuera de sí mismo.

En modo alguno cabe despachar como una petulancia del concepto al que se hubiese dado suelta precisamente la máxima agudeza idealista de su pensamiento, esto es, la construcción del sujeto-objeto. Ya en Kant lo que constituía la fuente secreta de energía era la idea de que el mundo dividido en sujeto y objeto (en el que, algo así como prisioneros de nuestra propia constitución, solo nos las habemos con fenómenos) no es lo último que hay; a lo cual añade Hegel algo nada kantiano: que al captar nosotros conceptualmente el recinto y límites fijados a la subjetividad, al contemplar ésta como «mera» subjetividad, hemos traspuesto ya sus límites. Y Hegel, que en muchos respectos es un Kant que se ha encontrado a sí mismo, se ve llevado por ello a concluir que, de acuerdo con su propia idea, el conocimiento—si es que hay semejante cosa—es conocimiento total, que todo juicio unilateral alude por su simple forma a lo abstracto, y que no descansará hasta quedar en suspenso [*aufgehoben*] * en ello. El idealismo absoluto no desdeña temerariamente los límites de la posibilidad del conocimiento, sino que busca las palabras con que decir que en todo conocimiento que propiamente lo sea se encuentran ínsitas, sin más, las indicaciones necesarias para ser pagado por la verdad, y que el conocimiento, para serlo y no una simple duplicación del sujeto, ha de ser más que meramente subjetivo, ha de ser una objetividad análoga a la razón objetiva de Platón (cuya herencia se impregna en Hegel químicamente con la subjetiva filosofía trascendental. Hablando hegelianamente—y, a la vez, mediante una interpretación que lo refleja una vez más y lo altera centralmente—podría decirse que en él la construcción del sujeto absoluto hace justicia a una objetividad irresoluble en subjetividad. Paradójicamente, es el idealismo absoluto quien emancipa el método al que en la Introducción de la *Fenomenología* se le llama el «mero mirar»; y es él sólo el que capacita a Hegel para pensar a partir de la cosa que sea y para responsabilizarse algo así como pasivamente de su propio contenido, puesto que, por virtud del sistema, se ve llevada a su identidad con el sujeto absoluto: las cosas mismas hablan en una filosofía que se hace fuerte en probar que es una y la misma cosa con ellas. Por mucho que el Hegel fichtiano haya subrayado el pensamiento de la «posición», del engendrar por el espíritu, y por enteramente activa y

* Traducimos siempre *aufheben* y *aufgehoben werden* por «dejar en suspenso» y «quedar en suspenso», respectivamente, ya que, por una parte, estas expresiones reflejan bastante bien el matiz de operación con cosas físicas que poseen estos verbos alemanes y, por otra, no es aconsejable reservarlos para traducir otros verbos de este idioma (frente a lo que sucede con «superar», «sublimar»—Adorno emplea *sublimieren* en esta misma obra—o «cancelar). «Suspender» queda así libre, esto es, al margen del término técnico que hemos forjado para corresponder a esta compleja voz alemana. *(N. del T.)*

prácticamente que haya pensado su concepto de desarrollo, no menos pasivamente, sin embargo, se encuentra a la vez ante lo determinado: comprenderlo no significa otra cosa que obedecer a su propio concepto. En la fenomenología husserliana la doctrina de la receptividad espontánea desempeña cierto papel; también esta doctrina es hegeliana de punta a cabo, si bien en él no está limitada a un tipo determinado de actos de la conciencia, sino que se despliega por todos los niveles de la subjetividad tanto como los de la objetividad: Hegel se inclina por doquier ante la esencia propia del objeto, por doquier le es renovadamente inmediato, pero precisamente tal subordinación a la disciplina de la cosa exige el máximo esfuerzo del concepto; y triunfa en el instante en que las intenciones del sujeto se extingan en el objeto. La crítica de Hegel acierta en el vacío centro a la estática descomposición del conocimiento en sujeto y objeto, que a la lógica de la ciencia hoy aceptada le parece cosa obvia, y a aquella teoría residual de la verdad según la cual es objetivo lo que reste una vez que se hayan tachado los llamados factores subjetivos; y las acierta tanto más mortalmente cuanto que no opone a ellas ninguna irracional unidad de sujeto y objeto, sino que mantiene los momentos de lo subjetivo y lo objetivo, que en cada caso se distinguen entre sí, y, con todo, los concibe como resultado de una mediación recíproca. Y el darse cuenta de que en los dominios de las llamadas ciencias sociales (y dondequiera que el objeto mismo experimente la mediación del «espíritu») se logra que los conocimientos sean fructíferos no excluyendo el sujeto, sino en virtud de su supremo empeño, merced a todas sus inervaciones y experiencias, este caer en la cuenta que se arranca a viva fuerza, gracias a la reflexión sobre sí, a las ciencias sociales que se resisten a él, proviene del conjunto

del sistema hegeliano; intelección que le otorga superioridad sobre el ejercicio de la ciencia que, al mismo tiempo que se enfurece contra el sujeto, experimenta una regresión al registro precientífico de hechos, datos fácticos y opiniones sueltos, o sea, de lo subjetivo más vano y fortuito. Por muy sin reservas que se entregue Hegel a la determinación de su objeto, esto es, propiamente, a la dinámica objetiva de la sociedad, se halla radicalmente inmune, en virtud de su concepción de la relación existente entre sujeto y objeto (concepción que es suficiente en todo conocimiento de hechos), frente a la tentación de aceptar acríticamente la fachada: no en vano ha pasado a encontrarse en medio mismo de la lógica la dialéctica de la esencia y el fenómeno; cosa de que conviene acordarse en una situación en la que los administradores de la dialéctica en su versión materialista—esa cháchara de pensamientos oficiales en el bloque oriental—la han degradado a irreflexiva teoría de simple copia; pues la dialéctica, una vez limpia del fermento crítico, se presta tanto al dogmatismo como en otro tiempo lo hizo la inmediatez de la intuición intelectual schellinguiana, contra la que se enderezó el filo de la polémica de Hegel. Este había hecho justicia a la crítica de Kant al criticar, a su vez, el dualismo kantiano de forma y contenido y al arrastrar a una dinámica las rígidas determinaciones diferenciales de Kant y—de acuerdo con la interpretación de Hegel—asimismo de Fichte, mas sin sacrificar, por ello, la indisolubilidad de los momentos a una chata identidad inmediata; en su idealismo, la razón se convierte en crítica (en un sentido que critica reiteradamente a Kant) al hacerse negativa, movilizadora de la estática de los momentos, que, sin embargo, se conservan como tales: la reflexión atraviesa de tal manera todos los polos que Kant había contrapuesto entre sí (la forma y el conte-

nido, la naturaleza y el espíritu, la teoría y la praxis, la libertad y la necesidad, la cosa en sí y el fenómeno) que ninguna de estas determinaciones queda parada, a modo de algo último; y cada una de ellas requiere por sí misma exactamente aquel otro momento que en Kant se le contraponía. De ahí que en Hegel mediación no quiera jamás decir, como se figura esa mala inteligencia que no ha podido ser más fatal y que procede de Kierkegaard, algo intermedio entre unos extremos, sino que acontece a través de los extremos y en ellos mismos: tal es el aspecto radical de Hegel, que es incompatible con todo moderantismo. Pues, según él muestra, lo que la filosofía tradicional espera hacer cristalizar en unas entidades ontológicas fundamentales no son ideas colocadas en forma discreta unas frente a otras, sino que cada una de ellas exige su opuesta, y el proceso es la relación de todas entre sí. Mas de esta forma se altera tan profundamente el sentido de la ontología que parece ocioso aplicarlo—según querrían hacer actualmente varios intérpretes de Hegel—a una llamada estructura fundamental cuya esencia consiste precisamente en no serlo, en no ser ὑποκείμενον; de la misma manera que, en el sentido de Kant, no es posible ningún mundo, ningún *constitutum* sin las condiciones subjetivas de la razón, de lo *constituens*, la autorreflexión hegeliana del idealismo añade que tampoco cabe ningún *constituens*, no caben ningunas condiciones generadoras del espíritu que no hayan sido abstraídas de sujetos fácticos y, por lo tanto, en último término, a su vez, de algo no meramente subjetivo, del «mundo»; pues, merced a la insistente respuesta que se le había venido dando, Hegel perdió confianza en el fatal legado de la metafísica tradicional, en la pregunta por un último principio.

Por ello no se puede comparar la dialéctica (quinta-

esencia de la filosofía hegeliana) a ningún principio metódico ni ontológico que la caracterizase de manera semejante a como lo hacen la doctrina de las ideas al Platón intermedio o la monadología a Leibniz: dialéctica no quiere decir un mero proceder del espíritu mediante el cual se sustrajese éste a su objeto (ocurre en él literalmente lo contrario, una confrontación permanente del objeto con su propio concepto), como tampoco una visión en cuyo esquema hubiese que comprimir la realidad; la dialéctica es tan poco aficionada a la definición aislada como apta para encajar a su vez en una, cualquiera que sea: es un impertérrito afanarse por obligar a que se emparejen una conciencia de la razón crítica de sí misma y la experiencia crítica de los objetos. El concepto científico de verificación es natural de aquel reino de conceptos rígidos y separados —como los de teoría y experiencia—al que Hegel declaró la guerra; pero si quisiéramos, justamente, pedirle su verificación a aquella doctrina de la dialéctica, precisamente tal doctrina, a la que la ignorancia suele despachar como camisa de fuerza de los conceptos, se ha verificado en las fases históricas más recientes en una medida que constituye un dictamen sobre la tentativa de ajustarse a las circunstancias prescindiendo de la supuesta arbitrariedad de tal construcción [especulativa]: Hitler, de acuerdo con su propia ideología y como alguacil tolerado de otros intereses más fuertes, salió dispuesto a exterminar el bolchevismo, mientras que su guerra ha proyectado sobre Europa la gigantesca sombra del mundo eslavo, mundo del que Hegel ya decía, lleno de presentimientos, que no había entrado aún en la historia; pero lo que le facultó a Hegel para ello no fue ninguna mirada histórica profética, sino esa energía constructiva que penetra en lo que haya sin

por eso renunciar a sí misma en cuanto razón, crítica y conciencia de la posibilidad.

No obstante todo esto, aun cuando la dialéctica hace patente la imposibilidad de reducir el mundo a un polo subjetivo fijado, y persigue metódicamente la negación y producción alternativas de los momentos subjetivos y objetivos, la filosofía de Hegel, por ser una filosofía del espíritu, se aferró al idealismo; mas sólo la doctrina (inherente a tal idealismo) de la identidad del sujeto y el objeto, la cual, por su pura forma, va a parar siempre a la preeminencia del sujeto, le otorgó aquella fuerza de lo total que llevó a cabo el trabajo negativo, la fluidificación de los conceptos aislados, la reflexión de lo inmediato y, luego, el dejar otra vez en suspenso la reflexión. En su *Historia de la filosofía* se encuentran las formulaciones más drásticas al respecto, según las cuales no solamente es la filosofía fichtiana la perfección y acabamiento de la kantiana (como el mismo Fichte había asegurado siempre), sino que llega Hegel a decir que no hay «fuera de la de éste y la de Schelling ninguna filosofía»[1]: lo mismo que Fichte, pretendió sobrepujar en idealismo a Kant disolviendo el momento no propio de la conciencia, el momento dado de la realidad, en una posición del sujeto infinito. Y, frente al carácter radicalmente quebradizo del sistema kantiano, encareció—e incluso acrecentó—la superior consecuencia de sus seguidores; no le chocó que las quiebras kantianas bosquejasen justamente aquel momento de no identidad que, de acuerdo con su propia manera de ver las cosas, acompaña inevitablemente a la filosófía de la identidad, sino que, por el contrario, juzga a Fichte del siguiente modo: «Fichte dejó en suspenso esta falta, la descuidada inconsecuencia kantiana por

[1] Hegel, WW 19, pág. 611 [v. cast., págs. 460-1].

la que la totalidad del sistema carece de unidad especulativa... Su filosofía es cultivo de la forma en sí (la razón se sintetiza en sí misma, es síntesis del concepto y la realidad) y, sobre todo, una presentación más consecuente de la filosofía kantiana»[2]. El acuerdo con Fichte llega todavía más allá: «La filosofía fichtiana posee la gran ventaja e importancia de haber sentado que la filosofía tiene que ser una ciencia que proceda de un solo axioma supremo, del cual se deriven necesariamente todas las determinaciones; su grandeza es la unidad del principio y el intento de desarrollar a partir de él, en forma científicamente consecuente, todo dicho, de construir todo el mundo»[3]. Pocas cosas podrían revelar más pregnantemente que estas palabras la relación de Hegel con el idealismo, llena en sí misma de contradicciones: pues lo que constituye el contenido de la filosofía hegeliana es que no cabe expresar la verdad (en Hegel, el sistema) como si fuese semejante axioma, como un principio originario, sino que sería la totalidad dinámica de todas las proposiciones que se engendren unas a otras en virtud de su contradicción; ahora bien, tal cosa es exactamente lo opuesto al intento fichtiano de extraer el mundo de la pura identidad, del sujeto absoluto, de una posición originaria. Pese a lo cual, Hegel admite enfáticamente como válido el postulado de Fichte del sistema deductivo; sólo que él otorga a este segundo axioma un peso infinitamente mayor que el concedido en la propia *Teoría de la ciencia* [de Fichte]: no insiste—en el lenguaje hegeliano—en la «forma absoluta», que Fichte había asido y que la realidad debería encerrar en sí, sino que se construye la realidad misma al captar con el pensamiento la con-

[2] Hegel, WW 19, pág. 613 [v. cast., pág. 462].
[3] *Id.*, pág. 615 [v. cast., pág. 464].

traposición entre el contenido y la forma y—si se quiere—al desplegarse a partir de la forma misma el contenido opuesto a ella. En la decisión de no tolerar límite alguno y de liquidar todo residuo de determinación diferenciadora, Hegel dio literalmente cien vueltas al idealismo fichtiano; por lo cual precisamente pierden los aislados axiomas de Fichte su significación de remate. Hegel sabía perfectamente la insuficiencia de un axioma abstracto, situado más allá de la dialéctica, del cual debiera seguirse todo; y lo que se tiene ya en Fichte, pero no se desarrolla todavía, lo convierte en motor del filosofar: la consecuencia que procede del axioma niega éste y, a la vez, quebranta su preeminencia absoluta; de ahí que Hegel se viese obligado tanto (en la *Fenomenología)* a empezar partiendo del sujeto y captar a la vista del automovimiento de éste todos los contenidos concretos, como, a la inversa (en la *Lógica)*, a instituir con el ser el movimiento del pensamiento. Cuando se la entiende debidamente, la elección del punto de partida, de lo que en cada momento sea lo primero, es indiferente para la filosofía hegeliana: ésta no reconoce semejante elemento primero como si fuese un principio fijo que permaneciese inalteradamente igual a sí mismo en el avanzar del pensamiento. Así, pues, Hegel deja muy a la zaga, de este modo, toda la metafísica tradicional y el concepto pre-especulativo del idealismo; pero, con todo, no abandona este último: la absoluta estrictez y clausura del curso del pensamiento, a la que, con Fichte, aspira (frente a Kant), ha estatuido ya, por serlo, la prioridad del espíritu, por más que en cada nivel tanto el sujeto se determine en cuanto objeto como, viceversa, éste se determine en cuanto sujeto. Mas al atreverse a probar el espíritu que observe que todo lo que hay es conmensurable con el *logos*, con las determinaciones intelectuales (por serlo

con el espíritu mismo), éste se erige en algo ontológicamente último, aunque comprenda juntamente la falacia que en ello yace (la del *a priori* abstracto) y se esfuerce por alejar esta su propia tesis general. En la objetividad de la dialéctica hegeliana, que echa abajo todo mero subjetivismo, se encierra algo de la voluntad del sujeto de saltar sobre la propia sombra: el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto. Lo cual explica una contradicción que no está resuelta, pese a la propia exigencia hegeliana de consecuencia omnilateral, la de que la dialéctica del sujeto-objeto, desprovista como está de todo concepto supremo abstracto, constituya el todo y, sin embargo, se realice como vida del espíritu absoluto: la quintaesencia de lo condicionado sería lo incondicionado. Y no en último término se apoya aquí eso que flota en la filosofía hegeliana y que ello mismo está en el aire, su escándalo permanente: el que el nombre de su concepto especulativo supremo, incluso el de lo absoluto, de lo ab-suelto sin más calificaciones, sea literalmente el nombre de aquello, lo que está flotando. Pero el escándalo hegeliano no se ha de atribuir a ninguna falta de claridad ni confusión, sino que constituye el precio que ha de pagar Hegel por la consecuencia absoluta (la cual choca con las barreras del pensar consecuente sin poder quitarlas de en medio). En lo mal compuesto y achacoso de la dialéctica hegeliana se encuentra esta su máxima verdad, la de su imposibilidad—por mucho que ella, la teodicea de la autoconciencia—, carezca de autoconciencia de tal cosa.

Mas con ello se ofrece Hegel a la crítica del idealismo, a una crítica inmanente, como reclamaba él de toda crítica: su crecida le alcanzó a él mismo. Richard Kroner ha caracterizado la relación entre Hegel y Fichte con palabras que, por lo demás, en cierto modo convienen ya a este último: «El yo, en cuanto que median-

te la reflexión se contraponga a todo lo demás, no se distingue de lo demás: en cuanto tal corresponde más bien a lo contrapuesto, a las leyes impuestas, a los contenidos mentales, a los momentos de su actividad»[4]. La respuesta del idealismo alemán a esta intelección del condicionamiento del yo (adquirida de nuevo trabajosamente por la filosofía de la reflexión en su perfeccionamiento científico moderno) consiste—dicho toscamente—en la distinción fichtiana entre individuo y sujeto, y, en definitiva, en la kantiana entre el yo como sustrato de la psicología empírica y el yo pienso trascendental: el sujeto finito es, como decía Husserl, un trozo del mundo, y, afectado como está él mismo por la relatividad, no basta para fundamentar lo absoluto; lo cual supone ya que, como «*constitutum*» kantiano, es preciso elucidarlo primeramente mediante la filosofía trascendental. Frente a esto, el yo pienso, la pura identidad (pura en el enfático sentido kantiano), se toma como algo independiente de toda facticidad espaciotemporal: sólo entonces se deja resolver sin residuo en su concepto todo lo existente. Kant, sin embargo, no llegó a efectuar este paso: del mismo modo que, por un lado, las formas categoriales del yo pienso requieren un contenido que les corresponda y que no provenga de ellas mismas, para posibilitar la verdad (o sea, el conocimiento de la naturaleza), por el otro se respetan el yo pienso mismo y las formas categoriales kantianas como una especie de datos; así, pues, en el «para nosotros» que Kant emplea una y otra vez sin reflexionar sobre él, con ensimismada ingenuidad, se reconoce la referencia de las formas categoriales precisamente a lo existente aludido, a saber, a los hombres (referencia no

---

[4] Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1924, t. II, pág. 279.

solamente respecto de su aplicación, sino asimismo en cuanto a su propio origen); y la reflexión kantiana quedó interrumpida en este punto, atestiguando la irreductibilidad de lo fáctico al espíritu, el cruce de los diversos momentos. Fichte no llegó a decidirse acerca de ello: lanzó sin contemplaciones sobre Kant la distinción entre el sujeto trascendental y el empírico, e intentó, por mor de la irreconciliabilidad de ambos, arrancar el principio del yo a la facticidad, justificando de esta suerte el idealismo en aquella absolutez que luego se convirtió en el medio en que había de vivir el sistema de Hegel. Así puso en libertad el radicalismo fichtiano lo que se albergaba en la semioscuridad de la fenomenología trascendental, pero, contra su voluntad, también salió a luz el carácter discutible de su propio sujeto absoluto: él mismo dijo de éste que era una abstracción[5] (cosa que se han guardado cuidadosísimamente de llamarle todos los idealistas tardíos, y, entre ellos, ciertamente, los ontólogos). Sin embargo, el «yo puro» ha de ocasionar aquello de lo cual se lo abstrae, que, a su vez, le ocasionará en la medida en que sin semejante abstracción es simplemente imposible pensar su propio concepto; pues no cabe independizar

---

[5] Cf., por ejemplo, J. G. Fichte: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en WW (reimpresión de la edición completa publicada por J. H. Fichte), I [§ 3], págs. 425-6, y *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, loc. cit. [§ 6], págs. 477-8 [en cuanto a ediciones más recientes, se encuentran estos pasajes en las *Ausgewählte Werke in sechs Bänden* (reimpresión de la ed. de F. Medicus, de 1911), Darmstadt, Wissenschaftliche B., 1962, t. III, págs. 9-10 y 61-2, y en el cómodo volumen suelto *Erste und zweite Einleitung...*, Hamburgo, Meiner («Ph. B.», 239), 2.ª ed., 1967 (que también reproduce la ed. de Medicus), págs. 12-3 y 63-5; vers. cast. de J. Gaos: *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, Madrid, Rev. de Occ., 1934, págs. 15-7 y 104-6].

absolutamente el resultado de la abstracción respecto de aquello de lo que se lo haya extraído: como el abstracto ha de seguir siendo aplicable a lo subsumido bajo él, como la vuelta atrás tiene que ser posible, siempre se conservará a la vez en él, en cierto sentido, la cualidad de aquello de donde haya sido abstraído, aunque sea en una generalidad superior. Por consiguiente, si la formación del concepto de sujeto trascendental se sobrepone totalmente a la conciencia individual, simplemente espaciotemporal, de la que fue obtenido, no cabe redimir ya tal concepto; de lo contrario, él mismo, que ha demolido todos los fetiches, se volvería otro más. Mas los filósofos especulativos a partir de Fichte no se dieron cuenta de tal cosa: Fichte hipostasió el yo así abstraído, y Hegel permaneció siempre prisionero suyo en este aspecto; ambos pasaron por alto que la expresión yo, tanto la pura y trascendental como la empírica e inmediata, ha de designar una conciencia. Ya Schopenhauer, frente a Kant, insistió en ello, dando un giro antropológico-materialista a su polémica: la razón pura kantiana «no se ha tomado», por lo menos en la filosofía moral, «como una facultad cognoscitiva del hombre, que es lo único que, sin embargo, es, sino que se la ha hipostasiado, sin autorización alguna para ello y convirtiéndose en el más pernicioso de los ejemplos y precedentes (para documentar lo cual puede valer nuestro deplorable período filosófico presente); y entretanto, esta formulación de la moral como algo no para hombres como tales, sino para todos los seres racionales en cuanto tales, es para Kant una cosa esencial y noción favorita tan establecida que no se cansa de repetirla en toda ocasión. Contra lo cual digo que no estamos autorizados nunca a formular un género que nos esté dado en una única especie, y en cuyo concepto, por consiguiente, no se pueda incluir absolutamente

nada que no se haya tomado de esta y sola especie (por la cual lo que se dijese del género habría de entenderse siempre, con todo, como dicho exclusivamente de ésta); mientras que, en caso de que para formar el género se hubiese prescindido sin autorización de algo propio de tal especie, tal vez precisamente por ello se habría dejado en suspenso la condición de posibilidad de las restantes propiedades, hipostasiadas en género»[6]. Pero también en Hegel—y, ciertamente, no por desaliño lingüístico—se toman de la experiencia de sí mismo del sujeto finito las expresiones más enfáticas, como espíritu y autoconciencia: tampoco puede él cortar los hilos entre el espíritu absoluto y la persona empírica. Si el yo absoluto fichtiano y hegeliano, en cuanto abstracción del empírico, llegara a eliminar tan radicalmente el contenido peculiar de éste que ya no fuese, en definitiva, aquello de lo que se lo ha abstraído (o sea, un yo), que se deshiciese totalmente de la facticidad que acompaña a este concepto, ya no sería aquel ser del espíritu cabe sí, aquella patria del conocimiento (de la cual únicamente, por otra parte, depende la preeminencia de la subjetividad en los grandes sistemas idealistas): un yo que ya no fuese en ningún sentido yo, esto es, que se pasase sin hacer referencia alguna a la conciencia individualizada y, por ello, necesariamente, a la persona espaciotemporal, sería un sinsentido, que no sólo flotaría libremente de acá para allá y sería tan indeterminable como Hegel se lo reprochaba al concepto opuesto, al ser, sino que ya no habría manera de aprehenderlo como yo, o sea, como en mediación con respecto a la conciencia. El análisis del sujeto absoluto tiene que re-

[6] Arthur Schopenhauer: «Preischrift über Grundlage der Moral», *Sämtliche Werke*, ed. de Paul Deussen, Munich, 1911, III, pág. 601.

3

conocer la irresolubilidad de un momento empírico, no idéntico, en lo que las doctrinas del sujeto absoluto, los sistemas idealistas de la identidad, no osaban reconocer como irresoluble. En esta medida, la filosofía de Hegel es falsa de acuerdo con la sentencia dictada por su propio concepto. Pero entonces, ¿cómo es, con todo, verdadera?

Para responder a esto es preciso descifrar lo que domina toda la filosofía hegeliana, sin dejarse detener en ningún momento: el espíritu. No se lo hace contrastar absolutamente con algo no espiritual, material, no es originariamente esfera alguna de objetos particulares (la de las posteriores ciencias del espíritu): más bien sería inconfinado y absoluto, y por ello Hegel, como heredero de la razón práctica kantiana, lo llama libre. Mas, de acuerdo con la definición de la *Enciclopedia*, es «esencialmente activo, producente» [7], de igual modo que ya la razón práctica kantiana se diferenciaba esencialmente de la teórica en que creaba su «objeto», el acto; y el momento kantiano de la espontaneidad, que en la unidad sintética de la apercepción se aúna completamente con la identidad constitutiva (el concepto de Kant del yo pienso era la fórmula de la indiferencia entre la espontaneidad engendradora y la identidad lógica), se convierte con Hegel en total, totalidad en la que se hace principio del ser no menos que del pensar. Pero como Hegel deja de contraponer el engendrar y el actuar, en cuanto obras meramente subjetivas, a la materia, y los busca en los objetos concretos, en la realidad objetiva, se traslada a lo más espeso del secreto que se oculta tras la apercepción sintética, y alza a ésta por encima de una mera hipóstasis arbitraria del concepto abstracto; lo cual no es otra cosa que el trabajo

[7] Hegel, WW 10, pág. 305.

social. Esto se reconoció por primera vez en los manuscritos filosófico-económicos del joven Marx, descubiertos en 1932: «La grandeza de la fenomenología hegeliana y de su resultado, la dialéctica, la negatividad como principio motor y engendrador, consiste... en que capta la esencia del trabajo y concibe a los hombres objetivos, verdaderos por ser hombres reales, como resultado de su propio trabajo» [8]. El momento de universalidad del activo sujeto trascendental frente al meramente empírico, aislado y contingente, no es una simple quimera, como tampoco lo es la validez de las proposiciones lógicas frente al decurso fáctico de los actos mentales individuales singulares; por el contrario, tal universalidad es la expresión al mismo tiempo exacta y—teniendo en cuenta la tesis general idealista—oculta a sus propios ojos de la esencia social del trabajo; universalidad que se convierte en trabajo, en general, sólo en cuanto éste es algo para otro, algo conmensurable con otros, en cuanto salida de lo fortuito del sujeto singular. Según ya decía la *Política* de Aristóteles, la subsistencia de los sujetos depende del trabajo de los demás no menos que depende la sociedad del obrar de los individuos singulares; y con la remisión del momento generativo del espíritu a un sujeto absoluto, en lugar de a la persona singular individual que en cada caso trabaje, se define el trabajo como organizado, social: su propia «racionalidad», la ordenación de las funciones, es una relación social.

La traducción del concepto hegeliano de espíritu en trabajo social desencadena el reproche de sociologismo, que confundiría la génesis y el efecto de la filoso-

[8] Karl Marx: *Die Frühschriften*, ed. de Siegfried Landshut, Stuttgart, 1953, pág. 296 [vers. cast. de F. Rubio Llorente en: *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza Edit., 1968, págs. 189-90].

fía de Hegel con su contenido. Indudablemente, era él, como Kant, un analista trascendental; y podría demostrarse hasta en los detalles que, como crítico de éste, trató de hacer justicia a sus intenciones pasando más allá de la *Crítica de la razón pura,* del mismo modo que ya la *Teoría de la ciencia* de Fichte había forzado el concepto kantiano de lo puro. Las categorías hegelianas, sobre todo el espíritu, caen en los dominios de los constituyentes trascendentales, en tanto que la sociedad, la complexión funcional de las personas empíricas, sería en Hegel—hablando kantianamente—un *constitutum,* un trozo de eso existente que en la gran *Lógica* * (en la doctrina de lo absolutamente incondicionado y de la existencia como devenida[9]), a su vez, se despliega a partir de lo absoluto, que sería espíritu. Por lo tanto, la interpretación del espíritu como sociedad parece una μετάβασις εις ἄλλο γένος, incompatible con el sentido de la filosofía hegeliana ya sólo por faltar a la máxima de la crítica inmanente y por intentar la captura del contenido veritativo de la filosofía hegeliana en algo exterior a ella, en algo que ésta habría derivado en su propia estructura como cosa condicionada o fijada. Desde luego, la crítica explícita de Hegel podría hacer patente que no consigue efectuar semejante deducción: la expresión lingüística existencia, que necesariamente es algo conceptual, queda confundida con lo que designa, con algo no conceptual,

* Como es sabido, suele llamarse «gran lógica» de Hegel a la publicada por él como libro independiente *(Wissenschaft del Logik:* Ciencia de la lógica), frente a las partes que tratan de ella en su *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enciclopedia de las ciencias filosóficas). *(N. del T.)*

[9] Hegel, WW 4, págs. 588 ss. [ed. crít., t. II, págs. 94 ss.; v. cast. t. II, págs. 115 ss.

que no habría de refundirse en una identidad[10]; y no debería tolerársele a Hegel, inmanentemente, la absolutez del espíritu (cosa que, al menos, atestigua su propia filosofía en cuanto que no encuentra lo absoluto en ningún otro lugar que en la totalidad de la discordia, en la unidad con lo otro de uno). Pero, recíprocamente, la sociedad, por su parte, no es un mero ser ahí existente, un mero hecho; pues sólo para un pensamiento rabiosamente antitético, abstracto—en el sentido hegeliano de la palabra—, sería la relación entre espíritu y sociedad la lógico-trascendental que hoy entre el *constituens* y el *constitutum:* a la sociedad le incumbe hasta lo que Hegel reserva al espíritu frente a todos los momentos singulares, aislados, de la empirie; momentos que la sociedad hace aparecer por su propia mediación, que se constituyen a través de ella simplemente como para cualquier idealista sucede con las cosas con respecto al espíritu, y, verdaderamente, antes de todo influjo particular de la sociedad sobre los fenómenos: ésta se manifiesta en ellos como—para Hegel—lo hace la esencia. La sociedad es concepto tan esencialmente como lo es el espíritu; en ella, en cuanto unidad de los sujetos que mediante su trabajo reproducen la vida de la especie, se convierte el espíritu en objetivo, en independiente de toda reflexión y en algo que prescinde de las cualidades específicas de los productos del trabajo y de los trabajadores; y el principio de la equivalencia del trabajo social cambia a la sociedad—en el sentido burgués moderno—en algo abstracto y máximamente real: cabalmente lo que Hegel enseña del concepto enfático del concepto. Por ello, cada uno de los pasos del pensar tropieza con la sociedad, y ninguno nos capacitaría para dejarla clavada como tal, como una cosa más

[10] Véase, a este respecto, el texto: parte final de «Skoteinos».

entre las cosas. En cuanto a lo que permite al dialéctico Hegel resguardar al concepto de espíritu de contaminación con el *factum brutum* y, de este modo, sublimar y justificar en el espíritu la brutalidad de lo fáctico, es cosa secundaria. La experiencia (inconsciente de sí misma) del trabajo social abstracto se transfigura para el sujeto que reflexiona sobre ella: el trabajo se convierte para él en su forma de reflexión, en un puro acto del espíritu, en su productiva unidad, ya que no puede haber nada fuera de él; pero el *factum brutum*, que se desvanece en el concepto total de espíritu, regresa a él como coacción lógica, a la cual no puede sustraerse lo particular, como tampoco puede hacerlo el individuo particular a la *contrainte sociale*. Sólo que tal brutalidad de la coacción da lugar a una apariencia de reconciliación en la doctrina de la identidad restaurada.

Ya con anterioridad a Hegel, las expresiones mediante las cuales se define el espíritu en los sistemas idealistas como un producir originario se tomaron, sin excepción, de la esfera del trabajo; mientras que no es posible encontrar otras porque lo que se mienta con síntesis trascendental no puede desprenderse, teniendo en cuenta su propio sentido, de la relación con el trabajo. La actividad sistemática regulada de la razón hace virar el trabajo hacia el interior; y el peso y la coacción del dirigido hacia el exterior se transmiten como legado al esfuerzo de reflejar y modelar que hace el conocimiento en torno al «objeto», además de necesitarse de nuevo en el progresivo dominio de la naturaleza. Ya la antigua distinción entre sensibilidad y razón es indicio de que ésta, en oposición a lo meramente dado por aquélla, hace algo así como un obsequio, sin contrapartida: lo sensorialmente dado sería como los frutos del campo, en tanto que las operaciones de la razón dependerían del capricho, podrían acontecer o no realizarse,

por ser aquello mediante lo cual los hombres, ante todo, formarían algo frente a ellos. La primacía del *logos* ha sido siempre una parte de la moral del trabajo. La manera de comportarse el pensamiento como tal, indiferente a lo que tenga como contenido, es polémica con la naturaleza hecha habitual e interiorizada, una intervención, no un mero recibir; por ello, cuando se habla de pensamiento se habla conjuntamente de un material, del cual el pensamiento se sabe separado, para disponerlo como hace el trabajo con su materia prima. Así, pues, a todo pensar le está asociado ese momento de esfuerzo violento (reflejo en las necesidades vitales) que caracteriza el trabajo: las fatigas y el esfuerzo del concepto no son nada metafórico.

El Hegel de la *Fenomenología*, para el cual la conciencia del espíritu en cuanto actividad viviente y su identidad con el sujeto social real eran algo menos desmedrado que para el Hegel tardío, reconoció el espíritu espontáneo como trabajo (si no en la teoría, por la fuerza del lenguaje): el camino de la conciencia natural hacia la identidad del saber absoluto sería también, por su parte, trabajo; y presenta la relación que el espíritu mantiene con el estado de cosas siguiendo el modelo de un acontecer social, precisamente el de un proceso de trabajo: «El saber que hay primeramente, o espíritu inmediato, es lo carente de espíritu, la conciencia sensorial; y para convertirse en auténtico saber, o sea, para engendrar el elemento de la ciencia que es su mismo concepto puro, ha de trabajar a lo largo de un dilatado camino» [11]. Lo cual no es, en modo alguno, algo figurado: si el espíritu ha de ser real, antes ha de serlo su trabajo. Mas el «trabajo del concepto» hegeliano no es un laxo eufemismo de la actividad del sa-

[11] Hegel, WW 2, pág. 30 [ed. crít. pág. 26; v. cast., pág. 21].

bio: Hegel pinta siempre a la vez ésta, en cuanto filosofía—y no gratuitamente—, como «contempladora»; pues aquello en lo que trabaja el filósofo no será propiamente sino en otorgar la palabra a lo activo en la cosa misma, a lo que, en cuanto trabajo social, tiene forma objetiva frente a los hombres y, sin embargo, sigue siendo trabajo de ellos: «El movimiento por el que la conciencia inesencial trata de alcanzar este ser una—leemos en un pasaje posterior de la *Fenomenología*—es a su vez triple, de acuerdo con las triples relaciones que habrá de sostener con su más allá configurado: primeramente como conciencia pura, después como esencia singular que guarda relaciones de apetencia y trabajo para con la realidad, y, en tercer lugar, como conciencia de su ser para sí»[12].

La interpretación de Hegel ha insistido con razón en que cada uno de los movimientos principales que en su filosofía se distinguen entre sí sería, a la vez, el todo; mas esto vale también, ciertamente, para el concepto de trabajo como relaciones con la realidad, ya que éstas, en cuanto dialéctica del sujeto-objeto, son, en suma, dialéctica. En cuanto a la vinculación de los conceptos de apetencia y de trabajo, tan central, desliga a este último de la mera analogía con la abstracta actividad del espíritu abstracto; pues, en su sentido íntegro, el trabajo está vinculado en acto a la apetencia, a la que niega una vez más: satisface las necesidades de los hombres a todos los niveles, los auxilia en su desamparo, les reproduce la vida y les inspira resignación para ello. Incluso en su forma intelectual, el trabajo sigue siendo un brazo que se ha alargado para aportar subsistencias, el principio de dominio de la naturaleza, si bien independizado y luego distanciado de sí mismo

[12] Hegel, WW 2, pág. 171 [ed. crít., pág. 162; v. cast., pág. 131].

(desde luego, a sabiendas). Pero el idealismo yerra al trocar la totalidad del trabajo en su ser en sí, al sublimar su principio en metafísico, en *actus purus* del espíritu, y al transfigurar tendencialmente lo creado en cada caso por los hombres, eso perecedero y limitado juntamente con el trabajo mismo (que es su pena), en algo eterno y justo. Si nos estuviese permitido especular sobre la especulación hegeliana, podríamos conjeturar que en la dilatación del espíritu a totalidad se encuentra, cabeza abajo, el conocimiento de que el espíritu no es ningún principio aislado, ninguna sustancia autosuficiente, sino un momento del trabajo social, el que está separado del corporal. Mas el trabajo corporal se ve remitido, necesariamente, a lo que él mismo no es, a la naturaleza, sin cuyo concepto es tan imposible formar una noción del trabajo (y, en último término, de su forma reflexiva, el espíritu) como lo es formarlo de ella sin éste: ambos encuentran a una la diferencia y la mediación mutua. La crítica de Marx al "Programa de Gotha" mienta tanto más exactamente cierta situación real profundamente hundida en la filosofía hegeliana cuanto que no pretendía ser una polémica contra Hegel; todo ello gira en torno de la celebrada sentencia según la cual «el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura», a la cual opone Marx lo siguiente: «El trabajo no es la fuente de toda riqueza: la naturaleza no es menor fuente de valores de uso (en los que consiste, ciertamente, la riqueza fáctica) que el trabajo, el cual, por su parte, es una fuerza de la naturaleza, la fuerza humana de trabajo. Tal frase se encuentra en todas las cartillas infantiles, y tiene razón en la medida en que se sobreentienda que el trabajo avanza con los objetos y medios correspondientes; pero un programa socialista no ha de permitir semejantes locuciones burguesas, por no hablar de las con-

diciones únicamente bajo las cuales tienen sentido; y en tanto el hombre desde un principio se comporte como dueño para con la naturaleza, la fuente primera de todos los medios y objetos de trabajo, la trate como perteneciente a sí, su trabajo será fuente de valores de uso y, por consiguiente, de riqueza. Los burgueses tienen excelentes razones para atribuir a su gusto al trabajo una fuerza creadora sobrenatural; pues justamente del condicionamiento del trabajo por la naturaleza se sigue que el ser humano que no posea ninguna otra propiedad más que su fuerza de trabajo tiene que ser, en todas las circunstancias sociales y culturales, esclavo de los demás hombres, los que se hayan hecho propietarios de las condiciones objetivas de trabajo»[13]. De ahí que Hegel no pueda a ningún precio asentir a la separación entre el trabajo corporal y el intelectual, y que no descifre el espíritu como aspecto aislado del trabajo, sino que, volátilmente, a la inversa, tenga a éste por un momento del espíritu, eligiendo en cierto modo como máxima la figura retórica *pars pro toto.* Mas cuando se lo desprende de lo que no es idéntico a él mismo, el trabajo se vuelve ideología; y los que disponen del trabajo de los demás le atribuyen una dignidad en sí, la absolutez y originariedad aludidas, justamente porque es sólo algo para otros: la metafísica del trabajo y la apropiación del trabajo ajeno son complementarias. Estas relaciones sociales dictan la falacia a Hegel, el enmascaramiento del sujeto como sujeto-objeto, el renegar de lo no idéntico en lo total, por

[13] Karl Marx: «Kritik des Gothaer Programms», en Karl Marx und Friedrich Engels: *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart, 1953, II [al comienzo de la «Crítica del programa...»], pág. 11 [vers. cast., «Crítica del programa de Gotha», en K. Marx y F. Engels: *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Ed. en Lenguas Extr., s. a., t. II, pág. 10].

mucho que en la reflexión de cada juicio particular encuentren su merecido.

Descontando el capítulo sobre el señor y el esclavo, es asombroso que la esencia del espíritu productivo hegeliano salte a la vista con la mayor fuerza en la doctrina de la *Fenomenología del espíritu* acerca de «la religión natural», en cuyo tercer escalón adquiere por primera vez lo espiritual un contenido religioso como «producto del trabajo humano»[14]: «El espíritu se manifiesta aquí, pues, como el artesano y su obrar, mediante el cual se produce a sí mismo como objeto; pero no ha captado aún su pensamiento, es un trabajar instintivo, como las abejas construyen las celdas... Los cristales de las pirámides y los obeliscos... son los trabajos de este artesano de la forma rigurosa»[15]. Puesto que Hegel no contrapone simplemente la idolatría a la religión, a modo de estadio tosco o degenerado, sino que lo define como momento necesario de la formación del espíritu religioso y, por ello (en el sentido de la dialéctica del sujeto-objeto de la *Fenomenología)*, del contenido religioso en sí y, en último término, de lo absoluto, el trabajo humano queda asumido, en su forma material cósica, en las determinaciones esenciales del espíritu en cuanto absoluto. Bastaba sólo algo de muy poca monta—la rememoración del momento natural del trabajo, a la vez resultado de mediación y, sin embargo, indisoluble—para que la dialéctica hegeliana se hubiese llamado a sí misma por su nombre.

Aun cuando, con la separación entre el trabajo corporal y el intelectual, éste, el más leve de los dos, se reserva los privilegios (pese a todas las aseveraciones en contrario), en el proceso intelectual, en esa imagen

[14] Cf. Kroner, *op. cit.*, II, págs. 404-5.

[15] Hegel, WW 2, pág. 531 [ed. crít., pág. 486; v. cast., pág. 405].

del actuar físico conseguida por medio de la imaginación, reaparece monitoriamente una y otra vez tal separación: el espíritu no puede desenlazarse jamás enteramente de sus relaciones para con la naturaleza que ha de dominar; pues para dominarla, las obedece, e incluso su orgullosa soberanía se compra con grandes fatigas [16]. Mas la metafísica del espíritu, que hace a éste algo absoluto (por ser la de su propio trabajo inconsciente), es la afirmación de su cautividad, el intento del espíritu que se hace a sí mismo objeto de reflexión por reinterpretar como bendición y justificar la maldición a que se pliega, al difundirla. Tal es, ante todo, lo que permite incriminar de ideológica la filosofía hegeliana: la exégesis, peraltada hasta lo inconmensurable, de la loa burguesa del trabajo; y los sobrios rasgos realistas de Hegel encuentran asilo, precisamente, en este exaltado paraje del sistema idealista, lo absoluto que tan ruidosamente se proclama al final de la *Fenomenología*. Sin embargo, incluso esta mendaz identificación del trabajo con lo absoluto tiene sus razones atinadas: el mundo, en tanto forme un sistema, lo hará justamente a través de la cerrada universalidad del trabajo social, el cual es, de hecho, la mediación radical; y, de igual modo que lo era entre el hombre y la naturaleza, lo será dentro del espíritu para sí, que no tolera nada fuera y respeta la memoria de lo que hubiese fuera. Así, pues, no habrá nada en el mundo que no se le aparezca al hombre exclusivamente a través del trabajo social: incluso la pura naturaleza, en la medida en que el trabajo carezca de poderío alguno sobre ella, queda determinada precisamente por él, siquiera sea merced a su negativa relación con el trabajo.

[16] Cf. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, pág. 38.

jo. Sólo el ser autoconsciente de todo esto podría haber llevado a la dialéctica hegeliana más allá de sí misma; pero tal autoconciencia ha hecho que se le desvanezca semejante cosa, pues de serlo se pronunciaría ese nombre que la tiene hechizada. Puesto que de nada se sabe sino de lo que pasa a través del trabajo, éste se convierte, a tuertas y a derechas, en algo absoluto, de desdicha en dicha; y por ello aquel todo que es una parte ocupa forzosa, inevitablemente el puesto de la verdad en la ciencia de la conciencia que se revela, pues la absolutización del trabajo es la de las relaciones de clase: una humanidad libre de trabajo estaría libre de dominación. El espíritu sabe esto, mas sin permitirse saberlo; y tal es la miseria toda de la filosofía. Pero el paso a cuyo través el trabajo se alza sin más a principio metafísico no es otro que una eliminación consecuente de ese «material» a que todo trabajo se siente ligado, que le señala a él mismo sus límites, que le recuerda lo inferior y relativiza su soberanía. Con todo lo cual hace juegos malabares la teoría del conocimiento mientras lo dado produzca la ilusión de engendrado por el espíritu mismo: ha de desvanecerse el hecho de que también el espíritu se encuentre bajo la coacción del trabajo e incluso sea trabajo; y la gran filosofía, literalmente, introduce de modo subrepticio el dechado de la coacción como si fuese la libertad. Pero se verá desmentida, porque no se puede lograr la reducción de lo existente al espíritu, y porque—como sabía el mismo Hegel—es preciso abandonar la postura gnoseológica cuando se la lleva hasta el fin (mas su verdad consiste en que nadie es capaz de salir del mundo constituido a través del trabajo para pasar a otro que fuese inmediato). Sólo puede ejercerse la crítica de la identificación del espíritu con el trabajo confrontando su concepto filosófico con lo que propiamente efectúe, no

recurriendo a algo positivamente trascendente, del género que sea.

El espíritu no ha llevado a cabo semejante cosa. Es sabido que el concepto de sistema, en su vigorosa versión hegeliana (que, ciertamente, no corresponde al concepto de sistema deductivo de las ciencias positivas), se ha de entender orgánicamente, como un crecer y haber crecido uno dentro de otro todos los momentos parciales de un todo, por virtud de éste, en el que cada uno de ellos se encontraría ya ínsito. Tal concepto de sistema implica una identidad de sujeto y objeto desplegada hasta encerrar todo en sí, hasta lo absoluto; y la verdad del sistema choca con semejante identidad. Ahora bien: ésta, la reconciliación perfecta a través del espíritu en medio de un mundo real de antagonismos, es una mera aseveración, y la anticipación filosófica de la reconciliación atenta contra la reconciliación real, pues aparta lo que la contradiga, sea esto lo que sea, como algo propio de la existencia corrompida e indigno de la filosofía. Pero un sistema sin lagunas y una reconciliación llevada a cabo en su perfección no son lo mismo, sino, incluso, lo contrario: la unidad del sistema proviene de un poderío no reconciliado. Así, el mundo que el sistema hegeliano había concebido se ha acreditado como sistema, en sentido literal (a saber: el de una sociedad radicalmente socializada), sólo ahora, al cabo de ciento veinticinco años, y lo ha hecho satánicamente. (Entre las hazañas más grandiosas de Hegel se cuenta que extrajese del concepto el carácter sistemático de la sociedad mucho antes de que éste pudiese imponerse en el ámbito de la propia experiencia hegeliana, en Alemania, que se había quedado muy retrasada en cuanto a desarrollo burgués.) El mundo que está trabado en un todo mediante la «producción», mediante el trabajo social conforme a las relaciones de cambio, depende en todos sus momentos de las condiciones sociales de la producción y hace realidad así, de hecho, la preeminencia del todo sobre las partes; con lo que la desesperada impotencia de todo individuo sirve hoy para verificar la desaforada noción hegeliana de sistema. Incluso el culto del elaborar, de la producción, no es solamente ideología del hombre dominador de la naturaleza, ilimitadamente activo—o automático—: en él queda sedimentado que la relación universal de cambio, en la que todo cuanto hay es un ser para otro, se halla dominada por quienes disponen acerca de la producción social; y de este modo se venera filosóficamente semejante dominación. Justamente la producción arrastra consigo el ser para otro, que es el título legal de la existencia de todas las mercancías; e incluso el mundo, en el que no hay nada por mor de sí mismo, es a la vez el mundo del producir desencadenado, olvidado de su destino humano. Este olvido de sí misma de la producción, el insaciable y destructivo principio de expansión de la sociedad de cambio, se refleja en la metafísica hegeliana: ésta describe—pero no en perspectivas históricas, sino esencialmente—lo que el mundo auténticamente es, sin por ello ponerse en los ojos una venda con la pregunta por la autenticidad.

La sociedad burguesa es una totalidad antagonística: se mantiene viva únicamente merced a sus antagonismos, y no puede suavizarlos. En la obra hegeliana de peor reputación por su tendencia restauradora, su apología de lo existente y su culto del Estado, la *Filosofía del derecho*, se formula tal cosa sin rodeos. Mas precisamente de la conciencia del carácter antagonístico de la totalidad cabe derivar las excentricidades de Hegel, esos provocadores pasajes responsables de que varios pensadores importantes del mundo occidental,

como Veblen, Dewey y hasta Santayana, lo pusieran en el mismo montón con el imperialismo alemán y con el fascismo; por lo cual no ha de bagatelizarse la idolatría hegeliana del Estado, ni tratarla como una mera aberración empírica y una adición sin importancia: su origen está en haberse percatado de que las contradicciones de la sociedad burguesa no pueden suavizarse por su propio movimiento. Son decisivos al respecto pasajes como éste: «Así sale a luz que, con todo su exceso de riquezas, la sociedad burguesa no es suficientemente rica (o sea, no posee una cantidad suficiente de su peculiar caudal) para poner remedio al exceso de pobreza y a la formación del populacho... Merced a esta su propia dialéctica, la sociedad burguesa se verá llevada más allá de sí (por lo pronto, esta sociedad concreta), para buscar fuera de ella misma, en otros pueblos que le vayan a la zaga en cuanto a los recursos de que ella tiene profusión, o, más en general, en cuanto a industria, etc., consumidores y, de este modo, los necesarios medios de vida» [17]. El libre juego de las fuerzas de la sociedad capitalista, cuya teoría económica liberal había aceptado Hegel, desconoce toda medicina para el hecho de que con la riqueza social crezca la pobreza (el «pauperismo», de acuerdo con la anticuada terminología de Hegel), y menos aún podía imaginarse él un incremento tal de la producción que el aserto de que la sociedad no es suficientemente rica en bienes se convierta en una burla. Por lo demás, invoca desesperadamente al Estado como instancia situada más allá de tal juego de fuerzas; el parágrafo 249 se refiere explícitamente al pasaje que ha salido inmediatamente antes, el situado en la extrema avanzada, y su comienzo dice así: «El cuidado policíaco realiza y con-

[17] Hegel, WW 7, págs. 319-20.

serva, por lo pronto, lo general que está contenido en la singularidad de la sociedad burguesa, a modo de orden y organización exterior que sirva de protección y seguridad a las masas frente a finalidades e intereses particulares (puesto que consiste en lo general mentado), del mismo modo que se cuida, como dirección superior de los intereses (§ 246) que van más allá de tal sociedad» [18]; así, pues, ha de apaciguar lo que por otra parte no habría que apaciguar. La filosofía política de Hegel es un golpe de fuerza necesario: golpe de fuerza porque detiene a la dialéctica en nombre de un principio que le correspondía a la propia crítica hegeliana de lo abstracto, e incluso lo hace porque—según al menos da a entender—no tiene su puesto, en modo alguno, más allá del juego social de fuerzas: «Los intereses sociales *particulares*, que declinan en la sociedad burguesa y se encuentran fuera de lo general del Estado, que es en sí y para sí, se administran por las corporaciones municipales y de los demás oficios y profesiones, así como por sus autoridades, jefes, administradores y otros cargos semejantes. Mas en la medida en que tales asuntos, de que éstos se ocupan, constituyen por una parte la propiedad privada e intereses de estas esferas particulares, y, desde este lado, su autoridad descansa en la confianza de sus colegas y conciudadanos, mientras que, por otra parte, estos grupos tienen que quedar subordinados a los superiores intereses del Estado, para la provisión de tales puestos tendrá lugar, en general, una mezcla de elección común por los interesados y de ratificación y disposición superiores» [19]. Pero el golpe de fuerza era necesario, ya que, en otro caso, el principio dialéctico se sacaría de lo existente

[18] Hegel, WW 7, págs. 322-3.
[19] *Id.*, pág. 396.

sobrepasándolo, y de este modo habría negado la tesis de la identidad absoluta (que sólo en cuanto realizada es absoluta: tal es el corazón de la filosofía hegeliana). En ninguna parte se acerca tanto la filosofía de Hegel a su propio substrato, la sociedad, como allí donde desatina a su respecto; mas, en realidad, es esencialmente negativa: es una crítica. Hegel, al convertir la filosofía trascendental de la *Crítica de la razón pura* en crítica del ente mismo (justamente en virtud de su tesis de la identidad de la razón con el ente), va más allá de toda positividad y denuncia el mundo (cuya teodicea constituye su propio programa) tanto en su integridad y coherencia como en su coherencia culposa, en la que todo lo existente merece perecer. Ahora bien: la falsa pretensión de que el mundo es, sin embargo, bueno, contiene en sí otra, esta legítima: la de que habría que hacer bueno y reconciliar el mundo real y fáctico no meramente en la idea que se le opone, sino corporalmente; y si bien, en definitiva, el sistema hegeliano pasa a ser un error merced a su propia consecuencia, ello no sentencia tanto a Hegel—según querría la justicia por su propia mano de las ciencias positivas—cuanto a la realidad. El burlón «tanto peor para los hechos» se moviliza tan automáticamente contra Hegel porque dice la sangrienta verdad sobre los hechos; pues él no los calcó meramente, sino que, gracias a haberlos engendrado con el pensamiento, los conceptuó y criticó: su negatividad los hace siempre algo distinto de lo que simplemente son y de lo que sostienen ser. Mas el principio del devenir de la realidad, según el cual ésta es más que su positividad, y que es el motor idealista central de Hegel, es al mismo tiempo antiidealista: es la crítica de la realidad por el sujeto (de esa realidad que el idealismo hace equivaler al sujeto absoluto), a saber: la conciencia de la contradic-

ción que hay en la cosa y, de este modo, la fuerza de la teoría, merced a la cual ésta se vuelve contra sí misma. De modo que si la filosofía hegeliana fracasa medida con el criterio más alto, el propio, se acredita a la vez por él: la no identidad de lo antagonístico, con la que choca y que sólo a duras penas consigue doblegar completamente, es la de ese todo que no es verdad, sino falsedad, oposición absoluta a la justicia; pero precisamente esta no identidad adopta en la realidad la forma de la identidad, el carácter de clausurador omnicomprensivo sobre el que no imperaría ningún tercer elemento reconciliador; y semejante ciega identidad es la esencia de la ideología, de la apariencia socialmente necesaria. Ahora bien: ésta únicamente podría desvanecerse pasando por la contradicción devenida absoluta (no merced a mitigarla en lo absoluto), y tal vez sería así capaz un día de encontrar aquella reconciliación que Hegel tuvo que simular—pues se le ocultaba su posibilidad real—. La filosofía hegeliana quiere ser negativa en todos sus momentos particulares; mas cuando, contra su intención, se convierte también en su conjunto en negativa, reconoce de esta suerte la negatividad de su objeto; y al salir a luz irresistiblemente, al final, la no identidad de sujeto y objeto, al desvanecerse en la negatividad absoluta, deja atrás lo que había prometido y se convierte en verdaderamente idéntica a su embrollado objeto; pero la cesación del movimiento, lo absoluto, no significa tampoco en éste otra cosa, en último término, que la vida reconciliada, la de los impulsos satisfechos, que no siente ya privación alguna y no sabe del trabajo (al cual únicamente, sin embargo, debe la reconciliación). Por consiguiente, la verdad de Hegel no tiene su puesto fuera del sistema, sino que se adhiere a él tanto como la falsedad,

pues ésta no es otra que la del sistema de la sociedad, que forma el sustrato de su filosofía.

El giro objetivo que tomó en Hegel el idealismo, así como la restitución de la metafísica especulativa (destruida por el criticismo), que restauró incluso conceptos como el del ser y quiso salvar hasta la prueba ontológica de la existencia de Dios, todo ello ha alentado a reclamar a Hegel para la ontología existencial; de lo cual el testimonio más conocido (si bien no el primero, en modo alguno) es la interpretación heideggeriana de la "Introducción" a la *Fenomenología* que aparece en las *Sendas perdidas*. Estas reivindicaciones nos permiten enterarnos de que la ontología existencial oye hoy de mala gana que se hable de su afinidad con el idealismo trascendental, al cual se figura vencer merced a su patetismo acerca del ser. Pero mientras que lo que actualmente pasa con el nombre de pregunta por el ser halla un sitio en el sistema hegeliano, como momento suyo, éste deniega al ser precisamente esa absolutez, ese estar antepuesto a todo pensar y todo concepto de que espera incautarse la más reciente resurrección de la metafísica: la teoría hegeliana del ser, debido a haber definido éste como un momento reflejo y criticado, esencialmente negativo, de la dialéctica, es incompatible con su teologización contemporánea; y apenas hay punto en que su filosofía sea más actual que donde desmonta el concepto de ser. Ya la definición del ser que se encuentra al comienzo de la *Fenomenología* dice exactamente lo contrario de lo que hoy quiere sugerir tal palabra: «La substancia viviente es además el ser, el cual únicamente es en verdad sujeto (o bien—cosa que quiere decir lo mismo—el cual únicamente es en verdad real) en la medida en que sea el movimiento del ponerse a sí mismo, o sea, la mediación del devenir otro que sí mismo»[20]; de manera que la diferencia entre el ser como sujeto y el que se escribe con y griega (en tiempo de Hegel todavía ortográfica, hoy arcaica) afecta a la totalidad. Como es sabido, y en oposición a aquel partir de la conciencia subjetiva, la *Lógica* despliega las categorías del pensar mismo en su objetividad, empezando por el concepto del ser; este comienzo, sin embargo, no sirve de fundamento a ninguna *prima philosophia*, pues el ser hegeliano es lo opuesto a una entidad originaria; y Hegel no abona al concepto de ser, como una honra primitiva, la inmediatez (la apariencia de que el ser esté preordenado lógica y genéticamente a toda reflexión, a toda escisión entre sujeto y objeto), sino que se la liquida: es—se lee inmediatamente al comienzo de la parte de la *Lógica* que lleva por título la palabra ser—lo «inmediato indeterminado»[21]; mas incluso tal inmediatez, a la que se aferra la ontología existencial, se convierte para Hegel, que calaba a fondo la mediatez de semejante cosa inmediata, y en virtud de su indeterminación, en un argumento contra la dignidad del ser, en su negatividad, simplemente, en motivo para dar aquel paso dialéctico que equipara el ser a la nada: «En su indeterminada inmediatez sólo es igual a sí mismo... es la pura indeterminación y el puro vacío. No hay nada que intuir en él, si es que puede hablarse aquí de intuición; o bien es únicamente esa misma intuición pura y vacía. Tampoco hay en él nada de qué pensar, o bien es tan sólo ese pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es, de hecho, nada, y ni más ni menos que nada»[22]. Semejante vacío, sin embargo,

[20] WW 2, pág. 23 [ed. crít., pág. 20; v. cast., págs. 15-6].
[21] WW 4, pág. 87 [ed. crít., t. I, pág. 66; v. cast., t. I, pág. 107].
[22] *Id.*, págs. 87-8 [ed. crít., t. I, págs. 66-7; v. cast., *loc. cit.*].

no es tanto una cualidad ontológica del ser cuanto una carencia del pensamiento filosófico que termina en el ser; pues «Si expresamos el ser como predicado de lo absoluto—escribe el Hegel de la madurez en la *Enciclopedia*—, ello nos proporciona su primera definición: lo absoluto es el ser; y ésta es la que (en el pensamiento) es enteramente inicial, más abstracta e insuficiente»[23]. La última herencia de la intuición husserliana, que entregaba originariamente, celebra hoy al concepto de ser como lo arrobado lejos de toda cosificación, como la inmediatez absoluta; mas Hegel no sólo lo caló con la mirada como inintuitivo en virtud de tales indeterminación y vacío, sino como un concepto que se olvida de que lo es, y se tapuja de inmediatez pura: en cierto modo, el más cósico de todos. «Con el ser en cuanto aquello simple e inmediato queda olvidado... el recuerdo de que es resultado de una abstracción total y, ya por ello mismo, negatividad abstracta, nada»[24], se dice en un pasaje posterior de la *Lógica;* y en unas frases de esta obra que se aguzan específicamente contra Jacobi puede verse que con lo anterior, sin embargo, no se dramatizaba un elevado lance en que jugasen palabras originarias, sino que la crítica del ser quiere decir, en realidad, crítica de todo uso enfático de este concepto: «Con esta pureza totalmente abstracta de la continuidad, es decir, indeterminación y vaciedad del imaginar, es indiferente que llamemos a esta abstracción espacio o bien intuir puro, pensar puro: todo es lo mismo, lo que el indio denomina Brahma (cuando exteriormente inmóvil, e igualmente quieto en cuanto a sensación, imaginación, fantasía, deseos, etc., no mira

[23] WW 8, pág. 204 [ed. crít. de la *Enzyklopädie*, pág. 106; v. cast. de la *Enciclopedia*, t. I, pág. 159].

[24] WW 4, pág. 110 [ed. crít., t. I, págs. 85-6; v. cast., t. I, págs. 128-9].

durante años más que la punta de su nariz y dice interiormente en sí *om, om, om*, o bien no dice absolutamente nada). Y esta sorda y vacía conciencia es, entendida como conciencia, el ser»[25]. Hegel oyó la invocación al ser con rigidez maníaca como formalista matraqueo de un molinillo de oraciones, y supo lo que actualmente ha quedado falseado y perdido, pese a toda la parla de lo concreto (precisamente en y por la magia de la concreción indeterminada, que carece de todo contenido salvo su propia aura): que la filosofía no debe buscar su objeto en los supremos conceptos universales, por mor de sus pretendidas eternidad y no caducidad, que luego se avergüenzan de su propia conceptualidad universal. Como después de él únicamente lo ha hecho, en realidad, el Nietzsche de *El ocaso de los ídolos*, rechazó la equiparación del contenido filosófico y de la verdad con las abstracciones supremas, y colocó la verdad precisamente en aquellas determinaciones con las cuales la metafísica tradicional era demasiado refinada para mancharse las manos; y el idealismo se trasciende a sí mismo con Hegel no en último término con esta intención, que obra del modo más grandioso en la trabada referencia de las etapas de la conciencia a las etapas sociohistóricas en la *Fenomenología del espíritu*. Lo que hoy (como invocación de las palabras originarias, como «saga») pretende que se alza por encima de la dialéctica, la abstracción, se convierte justamente así en presa suya, la cual se hincha a ente en y para sí, y se hunde de este modo a totalmente carente de contenido, a tautología, a ser, que no dice nada sino solamente, una y otra vez, ser.

A partir de Husserl, los filósofos contemporáneos del ser se oponen al idealismo. En ellos se expresa, en

[25] WW 4, pág. 107 [ed. crít., t. I, pág. 83; v. cast., t. I, págs. 125-6].

realidad, la situación irrevocable de la conciencia histórica, hasta el punto de que registran que a partir de la mera inmanencia subjetiva, la conciencia, puede desplegarse o seguirse algo que no es; pero han hipostasiado así el resultado supremo de la abstracción subjetivo-conceptual, el ser, y de esta suerte, sin percatarse de ello, han quedado cogidos en el idealismo, tanto en lo que se refiere a postura teórica como en su actitud hacia la sociedad. Nada hay que los haga convictos de tal cosa más contundentemente que la especulación del archiidealista Hegel: si bien los restauradores de la ontología se sienten de acuerdo con él, como ya sucedía lejanamente (a saber: en lo que se refiere a la concepción de conjunto de la metafísica occidental, a la que posteriormente esperan escapar) en el temprano escrito heideggeriano sobre una pretendida obra de Duns Scoto, con Hegel, de hecho, un máximo de idealismo hará que se trascienda la mera subjetividad y que se rompa el cegador círculo de la inmanencia filosófica. (También en Hegel—por aplicar una expresión de Emil Lask a algo más general—apunta el idealismo por encima de sí mismo.) Sin embargo, tras la coincidencia formal con el impulso ontológico se esconden diferencias cuya sutileza mira al todo. Así, la idea que con Hegel propiamente se vuelve contra el idealismo tradicional no es la del ser, sino la de la verdad: «Lo que sostiene la filosofía, en general, es que la forma del pensar es la absoluta, y que la verdad se manifiesta en ella como es en sí y para sí»[26]; de manera que el carácter absoluto del espíritu, contrapuesto a todo lo meramente finito, sería garante de la absolutez de la verdad, que se sustraería al mero opinar, a toda intención y todo «hecho de conciencia» subjetivo: tal es la cima

[26] WW 8, pág. 91.

de la filosofía de Hegel. Para él, la verdad no es ninguna simple relación entre el juicio y el objeto, ningún predicado del pensar subjetivo, sino que ha de elevarse por encima de ello, incluso como un «en sí y para sí»; y el saber de la verdad no es, a sus ojos, inferior al de lo absoluto, pues a eso tiende su crítica del criticismo que escinde inconciliadoramente la subjetividad del ser en sí: en un pasaje citado por Kroner se dice que tal criticismo ha «otorgado una recta conciencia a la falta de ciencia de lo eterno y divino, al asegurarla que ha demostrado que no se puede saber nada de esto último... No hay nada que sea mejor recibido por la superficialidad del saber y del carácter, nada que comprenda tan de buen grado como esta doctrina de la carencia de saber, merced a la cual, justamente, dicha superficialidad e insipidez se presenta como la meta y resultado de todo esfuerzo intelectual»[27]. Semejante enfática idea de la verdad da un mentís al subjetivismo, cuya asidua preocupación por si la verdad es suficientemente verdadera termina en la supresión de la verdad misma; pues el contenido de conciencia que se despliega en verdad no es meramente verdad para el cognoscente, aunque éste sea el sujeto trascendental: la idea de la objetividad de la verdad robustece la razón del sujeto (le ha de ser posible, y suficiente) en tanto que los intentos actuales de evasión del subjetivismo están ligados a la difamación del sujeto. Mas la idea hegeliana, por ser de la razón, se diferencia de la restauración del concepto absoluto de ser en que en sí es debida a una mediación; para Hegel, en efecto, la verdad en sí no es el «ser»: precisamente en éste se oculta la abstracción, el modo de comportarse del sujeto que fabrica nominalísticamente sus conceptos. Con

[27] WW 8, pág. 35.

todo, en la idea hegeliana de la verdad se encarece el momento subjetivo, el de la relatividad, debido a percatarse éste de sí mismo: en lo verdadero está contenido el pensamiento en el que, sin embargo, él no brota, «por lo cual, cuando la reflexión queda excluida de lo verdadero y no se la capta como momento positivo de lo absoluto, se desconoce a la razón»[28]. Acaso nada pueda decir más acerca de la esencia del pensamiento dialéctico que el que la autoconciencia del momento subjetivo que hay en la verdad, la reflexión sobre la reflexión, haya de reconciliarse con la injusticia que la aprontadora subjetividad irroga a la verdad en sí al meramente figurársela y dar por verdadero lo que no lo es en absoluto; y si la dialéctica idealista se vuelve contra el idealismo, ello es porque su propio principio, que es precisamente la exaltación de su pretensión idealista, es, al mismo tiempo, anti-idealista. La dialéctica es un proceso no menos bajo el aspecto del ser en sí de la verdad que bajo el de actividad de la conciencia, pues el proceso es la verdad misma; cosa que hace resaltar Hegel mediante giros siempre nuevos: «la verdad es su movimiento en ella misma, mientras que aquel método—el matemático—es el conocimiento exterior a la materia»[29]; tal movimiento se desliga del sujeto pensante, ya que «todo depende de aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia, sino igualmente como sujeto»[30]. Mas puesto que en todo juicio aislado la cosa de que se trate se confronta con su concepto, y puesto que, debido a ello, todo juicio finito aislado se desvanece, por falaz, la actividad subjetiva de la reflexión traslada la verdad más allá del concepto

[28] WW 2, pág. 25 [ed. crít., pág. 21; v. cast., pág. 21].
[29] *Id.*, pág. 46 [ed. crít., pág. 40; v. cast., pág. 33].
[30] *Id.*, pág. 22 [ed. crít., pág. 19; v. cast., pág. 15].

tradicional de adecuación del pensamiento al estado de cosas: la verdad ya no se deja capturar como cualidad de los juicios. En Hegel, ciertamente, verdad quiere decir, de modo semejante a la definición tradicional, pero en secreta oposición a ella, «precisamente coincidencia del concepto con su realidad»[31], y consiste «en la coincidencia del objeto consigo mismo, ... con su concepto»[32]; ahora bien: como ningún juicio finito alcanza jamás tal coincidencia, el concepto de verdad queda arrancado a la lógica predicativa y trasladado por entero a la dialéctica, pues—dice Hegel—habría «que dejar de lado la opinión según la cual la verdad tendría que ser algo palpable»[33]. La crítica de la separación rígida de los momentos del juicio hace que la verdad, en cuanto aprehendida como mero resultado, se trasfunda en el proceso, y destruye la apariencia de que la verdad en general pudiera ser un ajustarse la conciencia a algo singular situado frente a ella: «Lo verdadero y lo falso se encuentran entre esos pensamientos determinados a los que se tiene, inmóviles, por entidades propias que se mantuviesen, fijas y aisladas, una allá y otra acullá, sin comunidad con las otras. Mas es preciso sostener, por el contrario, que la verdad no es una moneda acuñada que pudiese darse terminada, y embolarse de igual modo; ni hay lo falso... Saber falsamente algo quiere decir que el saber se halla en desigualdad con su sustancia; sólo que precisamente esta desigualdad es, en general, el distinguir, el momento esencial: pues a partir de tal distinción surge su igualdad, y esta igualdad devenida es la verdad. Pero no es ella verdad como si la desigualdad se

[31] WW 10, pág. 17.
[32] WW 8, pág. 372.
[33] WW 4, pág. 46 [ed. crít., t. I, pág. 31; v. cast., t. I, pág. 66].

expulsase lejos, al modo de la escoria con respecto al metal, ni tampoco como la herramienta se deja lejos de la vasija terminada, sino que la desigualdad se encuentra inmediatamente presente en lo verdadero mismo como tal en cuanto lo negativo, lo mismo»[34]. De este modo rompe con la doctrina de la verdad como *adaequatio rei atque cogitationis*, que el conjunto de la filosofía moderna recita devota y repite maquinalmente: gracias a la dialéctica, ese proceder del nominalismo consecuente despertado a la conciencia de sí mismo que somete a prueba con su cosa correspondiente todo concepto y lo convence así de su insuficiencia, hace centellear una idea platónica de la verdad; pero no sostiene tal idea como si fuese inmediatamente intuitiva, evidente, sino que la espera justamente de aquella insistencia del laborar del pensamiento que tradicionalmente se detiene en la crítica del platonismo; pues también la razón filosófica tiene su ardid. Y la verdad pasa por sí misma a una idea objetiva, ya irreductible nominalísticamente, sólo merced a que la exigencia de verdad deja tranquilamente que se proteste la pretensión de verdad de todo juicio limitado (y, por ello, falaz), merced a que la *adaequatio* subjetiva queda negada gracias a la autorreflexión. Así, pues, Hegel interpreta una y otra vez el movimiento en que ha de consistir la verdad como «movimiento propio», que estaría tan motivado por las circunstancias del juicio como por la síntesis mental; y que el sujeto no deba contentarse con el mero ajuste de sus juicios a las circunstancias obedece a que el juicio no es una simple actividad subjetiva y a que la verdad, por su parte, no es una mera cualidad del juicio, sino que en ella se impone siempre, a la vez, lo que, sin ser aislable, no

---

[34] WW 2, págs. 39-9 [ed. crít., págs. 33-4; v. cast., pág. 27].

cabe retrotraer al sujeto y que las gnoseologías idealistas tradicionales creían poder desatender como una mera x. La verdad se desprende, entonces, de su subjetividad: puesto que ningún juicio subjetivo puede ser verdadero y, sin embargo, todos tienen que querer serlo, la verdad trasciende hasta el en sí. Con todo, en cuanto eso que pasa así al otro lado, ni meramente «desvelada» ni tampoco meramente «puesta», es también incompatible con lo que pregunta la ontología: la verdad hegeliana ni está ya en el tiempo, como lo estaba la nominalista, ni, a la manera ontológica, se halla por encima de él, sino que para Hegel el tiempo es un momento de ella misma. La verdad, como proceso, es un «atravesar todos los momentos» que se opone a la «proposición libre de contradicción» y, en cuanto tal, posee un núcleo temporal; cosa que liquida aquella hipóstasis de la abstracción y del concepto igual a sí mismo que domina la filosofía tradicional. Aun cuando el movimiento hegeliano del concepto ha resucitado en cierto sentido el platonismo, éste ha quedado a la vez curado, sin embargo, de su estática, de su herencia mítica, y ha asumido en sí toda la espontaneidad de la conciencia liberada. Mas si bien, en último término, Hegel sigue adhiriéndose, pese a todo, a la tesis de la identidad y, con ella, al idealismo, la crítica de éste, que desde hace mucho se ha vuelto nada costosa y que en otros tiempos tenía ante todo que arrancar a viva fuerza el poderío incontrastable al idealismo hegeliano, ha de recordarnos precisamente (en una hora del espíritu de éste —muy diferentemente a como sucedía hace cien años— está encadenado por el conformismo) un momento de la verdad de aquella tesis de la identidad: si—hablando kantianamente—no hubiera padecido alguno entre el sujeto y el objeto, si ambos se encontrasen separados, absolutamente opuestos y sin mediación (como quiere

el positivismo desatado), no solamente no habría verdad alguna, sino tampoco ninguna razón y ningún pensamiento; pues un pensar que hubiese extirpado completamente su impulso mimético, un tipo de ilustración que no lleve a cabo la autorreflexión (que forma el contenido del sistema hegeliano y mienta la semejanza entre la cosa y el pensamiento), desembocaría en desvarío. El pensar absolutamente limpio de alusiones (en oposición perfecta a la filosofía de la identidad), aquel que rechaza toda participación del sujeto, todo «ornamento», todo antropomorfismo en el objeto, es la conciencia del esquizofrénico; y su objetividad triunfa en un narcisismo delirante. El especulativo concepto hegeliano salva la mimesis gracias a que el espíritu para mientes en sí mismo: la verdad no es *adaequatio*, sino afinidad, y, merced a Hegel, este tener presente la razón su esencia mimética sale a luz con el idealismo moribundo en calidad de sus derechos humanos.

Esto es lo que permite la objeción según la cual Hegel, el realista platónico e idealista absoluto, se habría entregado con la hipóstasis del espíritu al fetichismo del concepto no menos que hoy se hace en nombre del ser. De todos modos, el juicio que insiste en semejante parecido es, a su vez, abstracto: por mucho que el pensar abstracto y el ser abstracto sean una y la misma cosa (como se dice en los comienzos de la filosofía occidental en un versículo—por lo demás, controvertido—del poema de Parménides), los papeles desempeñados por el concepto ontológico de ser y por el hegeliano de razón son distintos, si bien ambas categorías participan de la dinámica histórica. Teniendo en cuenta su crítica del reflexionar finito y limitado, se ha intentado—incluso por Kroner—encuadrar a Hegel entre los irracionalistas, y cabe apelar al respecto a algunas declaraciones suyas, como la de que la especulación, igual

que la fe inmediata, haría frente a la reflexión; pero, lo mismo que hace Kant en las tres *Críticas*, también él retiene resueltamente a la razón como algo uno, como razón, *ratio*, pensar; e incluso el movimiento que habría de llevar más allá de todas las determinaciones finitas del pensar es movimiento autocrítico de éste, pues el concepto especulativo no es ni un intuir ni una «intuición categorial». Cabe dudar de la estrictez de la tentativa hegeliana de salvación, frente a Kant, de la prueba ontológica de la existencia de Dios; pero lo que le movió a ello no fue una voluntad de oscurecimiento de la razón, sino, por el contrario, la utópica esperanza de que el bloque constituido por los «límites de la posibilidad de la experiencia» no sería lo último, de que, pese a todo, se saldría bien (como en la escena final del *Fausto)* y de que, con toda su debilidad, su condicionamiento y su negatividad, el espíritu se asemejaría a la verdad y, por ello, valdría para conocerla. Si en otro tiempo se recalcó, con razón, la desmesura de la doctrina hegeliana del espíritu absoluto, hoy que todos (y más que nadie los secretamente idealistas) difaman al idealismo se hace patente un saludable correctivo en la noción del carácter absoluto del espíritu; y lo que sentencia la paralizante resignación de la conciencia actual es que está siempre dispuesta a reforzar una vez más con su propia debilidad la degradación que se le inflige con el exceso de poderío del ciego ser existente [*Dasein*]: «En la llamada demostración ontológica de la existencia de Dios se encuentra la misma conversión del concepto absoluto en el ser que en la época moderna hizo salir a luz la hondura de la idea, pero que en la contemporánea se ha dado por cosa inconcebible; y en virtud de lo cual, puesto que la verdad

sólo es la unidad del concepto y del ser existente, se ha desistido del conocimiento de la verdad»[35].

Aun cuando la razón hegeliana se opone a ser meramente subjetiva y negativa, aunque oficia repetidamente de portavoz de lo contrapuesto a tal razón subjetiva e incluso encuentra gustosamente la razón en lo irracional, Hegel no reducirá a obediencia al que proteste haciendo meramente que le sepa bien, como si fuese cosa propia, lo heterónomo y enajenado; ni tampoco meramente lo adoctrinará sobre que de nada sirve dar coces contra el aguijón; sino que supo rastrear hasta lo más íntimo que el destino del hombre en general sólo puede realizarse a través de aquello que está enajenado, sólo algo así como a través del exceso de poder del mundo sobre el sujeto: debe apropiarse los poderes que le son enemigos, en cierto modo introducirse en ellos de contrabando. Hegel dio entrada en la filosofía al ardid de la razón para hacer plausible que la razón objetiva, la realización efectiva de la libertad, salga con bien merced a las ciegas e irracionales pasiones de los individuos históricos; concepción que delata algo del núcleo experiencial de su pensamiento: está lleno de ardides, y espera que sea suya la victoria sobre el incontrastable poderío del mundo (hasta el fondo del cual cala sin hacerse ilusiones), ya que tal poderío se vuelve contra él mismo, hasta transformarlo de un vuelco en otro. En la conversación con Goethe que nos ha transmitido Eckermann, en la que se quitó la careta como en muy pocos lugares, definió Hegel la dialéctica como el espíritu de contradicción organizado; con lo cual mienta a la vez, y no en último término, ese tipo de ardid (algo así como una grandiosa gramática parda campesina) que ha aprendido durante tanto

[35] WW 7, págs. 387-8.

tiempo a agazaparse bajo los poderosos y a adaptarse nuevamente a sus necesidades que puede arrebatarles el poder de las manos—según divulga la dialéctica del señorío y la servidumbre, en la *Fenomenología*—. Es sabido que Hegel, a lo largo de toda su vida, incluso cuando pretendidamente era el filósofo político prusiano, no renunció a lo suabo, y los informes que tenemos sobre él toman nota una y otra vez, atónitos, de la asombrosa sencillez en la forma de ser de aquel escritor excepcionalmente difícil: guardaba imperturbablemente fidelidad a su origen, lo cual es condición de un yo robusto y de toda elevación del pensamiento. Ciertamente, también desempeña en ello un papel un momento no resuelto de falsa positividad; pues fijaba lo ya dado, dentro de lo cual se encontraba de una vez y para siempre, como quien creyese reforzar su dignidad anunciando con gestos o palabras que es una persona de procedencia humilde. Pero tal ingenuidad de quien nada tenía de ingenuo, y a la que corresponde en el sistema la reconstrucción de la inmediatez a todos sus niveles, da testimonio, una vez más, de una astucia genial, especialmente frente al sordamente pérfido reproche de artificioso y archisutil que desde entonces se viene repitiendo incansablemente contra todo pensamiento dialéctico; y en la ingenuidad del pensar que se halla tan próximo a su objeto como si lo tratase de tú a tú, salvó—dicho con las palabras de Horkheimer—él, por lo demás, tan adulto Hegel una parte de su infancia, el valor de tener debilidad, que le inspira a ésta ingenio para que, pese a todo, acabe por vencer a la mayor dureza.

Indudablemente, también bajo este aspecto la filosofía hegeliana (acaso más dialéctica de lo que él mismo se figuraba) se encuentra colocada sobre el filo de la navaja; pues, por poco que quiera haber «desistido

5

del conocimiento de la verdad», es innegable su tendencia a la resignación: querría justificar lo existente llamándolo incluso racional, y deshacerse de la reflexión que se eriza contra semejante cosa mediante la consideración que insiste en lo complicado que es el mundo y extrae de ello la sabia conclusión de que no es posible transformarlo. Si hay un pasaje en que se presente aburguesado Hegel, éste es; no obstante lo cual, sería algo subalterno administrar justicia incluso a este respecto, pues lo más discutible—y también, por ello, lo más difundido—de sus doctrinas, eso de que la realidad sería racional, no era meramente apologético, sino que la razón se encuentra en él formando constelación con la libertad: la razón y la libertad serían un sinsentido una sin la otra. Lo real únicamente puede ser tenido por racional en cuanto que sea transparente a la idea de la libertad, esto es, a la autodeterminación real de la humanidad; y quien escamotee de Hegel esta herencia de la Ilustración, y proclame airadamente que su lógica propiamente no tiene nada que ver con la construcción racional del mundo, lo falsea. Incluso allí donde, más tarde, defiende lo positivo, lo que en su juventud había atacado (esto es, lo que hay), apela a la razón, que concibe lo que meramente haya como algo que es más que el mero haberlo, que lo concibe bajo el aspecto de la autoconciencia y de la autoliberación de los hombres; pues lo mismo que el idealismo absoluto no puede desprenderse de su origen subjetivo en la razón del individuo singular, que se autodefiende a sí misma, tampoco puede hacerlo su concepto de razón objetiva (ya en la filosofía kantiana de la historia la autodefensa pasa de un vuelco, en virtud de su propio movimiento, a objetividad, a «humanidad», a una sociedad justa). Cosa que es lo único que indujo a Hegel a definir la razón subjetiva (momento necesario del

espíritu absoluto) como lo general al mismo tiempo: la razón de cada individuo singular, por la que comienza el movimiento hegeliano del concepto en la dialéctica de la certeza sensible, es ya siempre potencialmente, aun cuando ella no lo sepa, la razón de la especie. Todo lo cual es también verdad con respecto a la, por lo demás, falaz doctrina del idealismo que coge la conciencia trascendental, que es una abstracción a partir de la individualidad, y, pese a que remite genética y lógicamente a ésta, la instala como algo en sí y sustancial. El jánico carácter de la filosofía de Hegel se manifiesta ante todo en la categoría de lo individual; él comprendió tan perfectamente como su antípoda Schopenhauer el momento de apariencia que hay en la individualización, la obstinación con que cada cual se empeña en lo que meramente sea, la estrechez y particularismo del interés del individuo; pero, no obstante todo ello, no expropió a la objetividad o esencia de su referencia al individuo y a lo inmediato: lo general es siempre, al mismo tiempo, lo particular, y esto, lo general. La dialéctica, al despiezar esta relación, hace justicia al campo social de fuerzas, en el que todo lo individual se encuentra ya de antemano socialmente preformado, pero en el que nada se realiza sino a través de los individuos; y las categorías de particular y general, de individuo y de sociedad han de darse por buenas tan poco como las de sujeto y objeto, de igual forma que no ha de interpretarse el proceso entre una y otra cosa como si aconteciese entre dos polos inmutables: sólo en la concreción histórica se tiene que formar la participación de ambos momentos, lo que en definitiva son. Sin embargo, aunque en la construcción de la filosofía hegeliana se acentúa con el máximo de fuerza lo general y, en último término, lo institucional frente a la caducidad de lo sustancial del individuo, en

todo ello habla algo más que el acuerdo con el decurso del mundo, algo más que el módico consuelo acerca de la caducidad de la existencia de que es precisamente caduca, y nada más: mientras que la filosofía de Hegel saca la más acabada consecuencia del subjetivismo burgués, o sea, concibe propiamente la totalidad del mundo como un producto de trabajo—si se quiere, como mercancía—, lleva él a cabo al mismo tiempo la más incisiva crítica de la subjetividad, que excede ampliamente a la discriminación fichtiana entre sujeto e individuo; pues Hegel, por su parte, desarrolla el no yo, que en aquél era algo puesto abstractamente, lo somete a la dialéctica y lo convierte de modo concreto (esto es, no general, sino con la determinación íntegra de su contenido) en la limitación del sujeto. Y mientras que Heine—sin duda alguna, no el menos entendedor de sus oyentes—capta preponderantemente en la doctrina hegeliana un hacer valer la individualidad, en innumerables estratos del sistema se encuentra ésta tratada con verdadero menosprecio; mas ello refleja la ambigüedad de la sociedad burguesa, que en Hegel, frente a la individualidad, logra verdaderamente llegar a autoconciencia: a esta sociedad, el ser humano en cuanto productor libre de ataduras le parece autónomo, heredero del legislador divino, virtualmente todopoderoso; pero, al mismo tiempo, el individuo singular (que en ella es, en verdad, mero agente del proceso social de producción y cuyas necesidades propias quedan en cierto modo perfiladas en común a lo largo de tal proceso) resulta ser, por tanto, algo totalmente impotente y anulado. Hegel, en contradicción no resuelta con el énfasis humanístico, prescribía explícita e implícitamente a los hombres que se sometieran, en cuanto ejecutores de un trabajo socialmente necesario, a una necesidad extraña a ellos; con lo cual encarna teoréticamente la

antinomia de lo general y lo particular en la sociedad burguesa; pero al formularla sin contemplaciones la hace más perspicua de lo que nunca lo había sido, y la critica incluso al defenderla: puesto que la libertad habría de ser la de los individuos singulares reales, desprecia su apariencia, el individuo, que se porta en medio de la falta general de libertad como si fuese ya libre y general. El saber que la razón únicamente tiene esperanzas de realizarse, de convertirse en una realidad racional, cuando señala el punto de apoyo del cual habría que desquiciar la antiquísima carga del mito, este saber iguala a la confianza hegeliana de que a la razón teorética le sería posible tal cosa; en cuanto a tal carga, es el mero ente, que se abroquela, en último término, en el individuo; y el punto de apoyo es su razón tomada como la del ente mismo. La apologética y la resignación hegelianas constituyen la máscara de personaje burgués que se ha puesto la utopía para no ser reconocida inmediatamente y sorprendida, para no permanecer en la impotencia.

Es posible que en la postura que toma la filosofía de Hegel con respecto a la moral (postura que forma un momento de la crítica que él efectúa de la categoría de individualidad) se patentice al máximo lo poco que se agota en el concepto de lo burgués. Fue él, ciertamente, el primero que, en la *Fenomenología*, dijo expresamente que la desgarradura entre el yo y el mundo atraviesa además el mismo yo, que—dicho con las palabras de Kroner [36]—se continúa en el interior del individuo y escinde su querer y su obrar de acuerdo con su racionalidad objetiva o subjetiva: tempranamente supo él que el individuo mismo es tanto algo que funciona socialmente, algo determinado por la «cosa» (a

[36] Kroner, *op. cit.*, II, pág. 386.

saber: su trabajo), como una entidad para sí misma, con inclinaciones, intereses y disposiciones específicos, y que estos dos momentos apuntan diversamente. Mas por ello, la actuación puramente moral, en la que el individuo se figura poseerse total y enteramente a sí mismo y darse a sí mismo la norma, se vuelve ambigua, un autoengaño; y la moderna psicología analítica, al reconocer que lo que el ser humano singular piensa de sí mismo es en gran medida apariencial, mera «racionalización», ha acompañado a una parte de la especulación hegeliana. Hegel derivó el tránsito de la autoconciencia moral pura a la hipocresía (que luego se convierte completamente, con Nietzsche, en el punto crítico de penetración de la filosofía) del momento de su falsedad objetiva; y si bien, sin duda, hay formulaciones que históricamente forman un todo con la crítica poskantiana—digamos, schilleriana—de la rigurosa ética de Kant (así, la que encontramos en la *Fenomenología* acerca del «duro corazón» que reclama insistentemente la pureza del mandamiento del deber), preludian ya, al mismo tiempo, la doctrina nietzscheana del resentimiento, de la moral como «venganza». La afirmación hegeliana de que no hay nada moralmente real no es ningún mero momento del paso a su doctrina de la eticidad objetiva, sino que en ella irrumpe ya el reconocimiento de que lo moral en modo alguno se entiende a sí mismo, de que la conciencia moral no es ninguna garantía de actuar con justicia y de que la pura autoinmersión del yo en lo que haya que hacer o que no hacer se enreda en absurdos y fatuidades. Hegel continúa cierto impulso de la Ilustración radical: no contrapone el bien a la vida empírica a modo de principio abstracto, de idea suficiente en sí misma, sino que lo vincula, de acuerdo con su propia sustancia, a la formación de una totalidad justa—precisamente a lo que aparece en la *Crítica de la razón práctica* bajo el nombre de humanidad—; y de esta suerte trasciende Hegel la separación burguesa entre el *ethos* como algo que, sin duda, obliga incondicionalmente, pero que es exclusivamente válido para el sujeto, y la objetividad de la sociedad, que pretendidamente sería sólo empírica. Tal es una de las más grandiosas perspectivas de la mediación hegeliana entre el *a priori* y el *a posteriori*. Inesperada es también la mordacidad de esta forma de expresarse: «Puesto que la moralidad es, en general, imperfecta, está fuera de lugar, y sólo tiene un fundamento arbitrario, la designación de un individuo como inmoral; por lo cual el juicio de la experiencia no tiene otro sentido ni contenido que el de que a algunos no les debe caer en suerte la bienaventuranza en sí y para sí: o sea, es envidia que adopta las apariencias de la moralidad; mientras que la razón por la que otros deberían tener parte en la llamada felicidad es la buena amistad, que permite y desea para ellos y para sí mismo tal gracia, es decir, tal azar» [37]. Ningún mero burgués hubiera hablado así; pues en la glorificación burguesa de lo existente se encuentra incluida siempre, además, la ilusión de que el individuo, el puro ente para sí, por ser lo que el sujeto se muestra necesariamente a sí mismo en lo existente, sería dueño del bien; ilusión que Hegel ha echado por tierra. Su crítica de la sociedad es irreconciliable con aquella apología de la sociedad que, para mantenerse en su propia injusticia para con la vida, necesita de la ideología moral del individuo singular y de su desdén por la felicidad.

Una vez que se mira a través del cliché de la burguesidad de Hegel se deja de ceder a la sugestión de

[37] Hegel, WW 2, pág. 479 [ed. crít., pág. 440; v. cast., pág. 365].

Schopenhauer (y, luego, de Kierkegaard), que despacharon a su persona como conformista e insignificante, y no en último lugar extrajeron de ahí el veredicto emitido contra su filosofía. Para honra suya, Hegel no fue un pensador existencial (en el sentido inaugurado por Kierkegaard y hoy pervertido a frase pagada de sí misma); y el hecho de que no le siente bien la más reciente—y, entre tanto, ya raída—versión del culto de la personalidad no le degrada a profesor metido en su docencia, bien situado e indiferente a los dolores de los hombres, tal y como con negros colores le pintaron, con tanto éxito en la posteridad, Kierkegaard y Schopenhauer; cosa que sucedió tras de que este último hubiese mostrado personalmente frente a Hegel infinitamente menos humanidad y largueza que el anciano, que le confirió la habilitación [docente universitaria], pese a que, en una insensata disputa habida en el coloquio, presumió arrogantemente frente al filósofo de sólido y competente investigador científico-natural. La crítica hegeliana aventajó a esa noción de existencia (que pretende tener los triunfos contra él) mucho antes de que la existencia, el ser humano filosofante y su autenticidad se ufanasen y, después, incluso se estableciesen académicamente. Como la mera persona empírica del que piense se queda atrás con respecto al poderío y la objetividad del pensamiento por él pensado, cualquiera que sea éste, la pretensión de verdad de un pensamiento no es su acomodación por copia al que piense, ni una mísera repetición de lo que simplemente sea; sino que semejante pretención se acredita en aquello que excede del encogimiento en el mero estarse existiendo [*Dasein*], aquello en lo cual el ser humano aislado, para salir con bien, se desprende de sí mismo; desprendimento de que dan muestra los apasionados ademanes de Hegel, la faz, hundida de tanto pensar, de

quien literalmente se reduce a crueles cenizas. Y su burguesa insignificancia es el inconmensurable esfuerzo, marcado con la propia imposibilidad, por pensar lo incondicionado y llevarlo a buen término (imposibilidad que la filosofía hegeliana refleja en sí como dechado de la negatividad misma); frente a lo cual es sumamente comedida la apelación a la autenticidad, el riesgo y las situaciones límite. Si verdaderamente se tiene necesidad en la filosofía del sujeto pensante, tal vez sin ese elemento que hoy circula bajo la marca de fábrica de lo existenciario no es posible lograr ninguna cala en la objetividad de la cosa misma, entonces semejante momento no se legitima allí donde afecta estarlo, sino donde, por virtud de la disciplina que le impone la cosa, rompe su autoafirmación y se extingue en ella; tal es la vía seguida por Hegel como apenas nadie la ha seguido. Pero en el mismo instante en que el momento existencial se sostiene a sí mismo como fundamento de la verdad, se convierte en mentira; y también reza con ella el odio de Hegel a quienes otorgan el derecho de la entera verdad a la inmediatez de su experiencia.

Es incomparable la plenitud experiencial de que en él se alimenta el pensamiento; experiencia que queda acuñada en el pensamiento mismo, pero nunca como mera materia, como «material» o incluso como ejemplo y comprobación exterior: el pensamiento abstracto se retransforma a través de lo experimentado en algo vivo, y la mera materia igualmente, merced al impulso del pensar (como podría demostrarse sobre cualquier frase de la *Fenomenología del espíritu*). Lo que—en la mayoría de los casos, muy injustamente—se celebra en los artistas, la sublimación, le fue dado, en realidad, a él; pues, verdaderamente, sublimó la vida en destellos multicolores, en la recapitulación en el espíritu.

Mas en modo alguno ha de imaginarse la sublimación hegeliana como si fuese una y la misma cosa con la profundización íntima: su doctrina del desprendimiento, lo mismo que la crítica de la subjetividad para sí y ciega, «fatua» (crítica que lleva a cabo coincidiendo con Goethe, y que se sale fuera del idealismo), es cosa contrapuesta a la profundización íntima, de la que incluso su persona apenas muestra huellas. El ser humano Hegel absorbió dentro de sí en el espíritu—como el sujeto de su doctrina—ambos, el sujeto y el objeto: la vida de su espíritu fue en sí de nuevo toda la vida; de ahí que su retracción de la vida no deba confundirse con la ideología de la abstención del sabio. En cuanto espíritu sublimado, la persona resuena con lo exterior, lo vivo y corporal, lo mismo que una gran música; y la filosofía de Hegel susurra; como con su oyente y crítico Kierkegaard, podría hablarse de un cuerpo espiritual. Su prometida, la baronesa María von Tucher, le tomó a mal que añadiese en una carta que ella había escrito a la hermana de Hegel las palabras: «Esto te hará ver lo feliz que puedo ser con ella durante todo el resto de mi existencia, y lo feliz que ya me hace—en la medida en que la felicidad entre en el destino de mi vida—haber alcanzado semejante amor, que jamás podía haber esperado en este mundo» [38]; estas privadas palabras son todo el antiprivado Hegel; y el pensamiento que albergan se reviste posteriormente en el *Zaratrustra* con una forma poética: «¿Persigo, acaso, la felicidad? Yo persigo mi obra» (mas la sequedad y sobriedad, casi comerciales, en que con Hegel se desinfla de todo énfasis lo supremo confiere al pensamiento una dignidad que éste pierde en cuanto instrumenta con trompetas el propio énfasis). El destino de aquella vida estaba adherido al contenido de su filosofía; ninguna se ha abismado más en la riqueza, ninguna se ha mantenido tan imperturbablemente en medio de la experiencia, a la que se confió sin reservas; e incluso los hitos de su fracaso están acuñados por la verdad misma.

---

[38] Kuno Fischer: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1901, 1.ª parte, pág. 87.

LA SUSTANCIA EXPERIENCIAL

Acerca de algunos modelos de la experiencia espiritual es preciso ocuparse de cómo ésta motiva objetivamente (no, por ejemplo, biográfica o psicológicamente) la filosofía hegeliana y constituye su sustancia veritativa. Mas el concepto de experiencia permanece de este modo todavía en el aire: sólo la representación puede concretarlo. Tal concepto no apunta a ninguna «experiencia originaria» fenomenológica, ni tampoco —como hace la interpretación de Hegel de las *Sendas perdidas* heideggerianas— a lo ontológico, a la «palabra del ser», al «ser del ente» [1]: de acuerdo con la propia doctrina hegeliana, del avance del pensamiento no cabría destilar nada de semejantes cosas; nunca hubiera admitido su pensamiento la pretensión heideggeriana de que «el [...] objeto que en cada caso, en la historia de su formación, surge ante la conciencia no es nada que sea verdadero, que sea ente, sino la verdad de lo verdadero, el ser del ente, el aparecer de lo apareciente» [2], ni lo hubiese bautizado nunca, además, con el nombre de experiencia; sino que, para Hegel, lo que

[1] Martin Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt del Main [Klostermann], 1950, pág. 166 [vers. cast. de J. Rovira Armengol: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, pág. 151].

[2] *Id.*, pág. 170 [v. cast., pág. 155].

en cada caso se tenga y a que se refiera la experiencia es la moviente contradicción de tal verdad absoluta. Nada se sabe «que no esté en la experiencia»[3], luego tampoco aquel ser en el que la ontología existencial malcoloca el fundamento de lo que es y es experimentado: en Hegel, el ser y el fundamento son «determinaciones reflexivas», categorías inseparables del sujeto, como en Kant; y la suposición de la experiencia como un modo del ser, como algo presubjetivamente «acontecido» o «despejado» es, simplemente, incompatible con la forma en que Hegel aprehende la experiencia —como «movimiento dialéctico que la conciencia efectúa en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, hasta el punto de que el nuevo objeto verdadero brote ante ella a partir de él»[4].

Pero tampoco nos referimos a observaciones aisladas empíricas que en la filosofía de Hegel se elaborasen sintéticamente (la sustancia experiencial de la filosofía hegeliana no está temáticamente en ella), sino que lo entendido toca más bien a lo que él llama, en la Introducción a su «Sistema de filosofía» *, la «postura del pensamiento con respecto a la objetividad», esto es, la del suyo propio. Intentaremos traducir a una posible experiencia actual lo que se le abrió esencialmente, lo que vio en el mundo; si bien ello más acá de las categorías tradicionales de la filosofía (incluso de la hegeliana) y de su crítica; no entramos a considerar la controversia sobre la prioridad histórico-espiritual

[3] Hegel, WW 2, pág. 613 [ed. crít., pág. 558; v. cast., pág. 468].
[4] Id., pág. 78 [ed. crít., pág. 73; v. cast., pág. 58].
* Recuérdese que Hegel no escribió la «obra» titulada *Sistema de filosofía*, sino el compendio *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, con el cual y los apuntes de diversos cursos sobre temas tratados en tal «enciclopedia» redactaron los discípulos el libro a que alude Adorno. *(N. del T.)*

en la biografía de Hegel de los motivos teológicos o sociopolíticos, ni nuestro interés afecta a quien, como él, haya llegado subjetivamente a esta o aquella doctrina, sino—con espíritu hegeliano—a la presión de lo objetivamente apareciente que se reflejó y templó en su filosofía. También dejaremos de lado lo que ha quedado codificado como efecto histórico suyo, esto es, la concepción del concepto de evolución y su vinculación con la estática metafísica procedente de Platón, e incluso de Aristóteles, así como todo lo que ha pasado a las ciencias particulares; por lo tanto, vamos a preguntar por lo que su filosofía exprese como tal: qué es lo que tendrá—y no en último término—su substancia que la hace no agotarse en resultados de ciencias particulares.

Parece que ya es tiempo de plantear un recurso a ello: la tradición (por lo menos la del idealismo alemán poskantiano, que encontró su forma más expresiva en Hegel) ha quedado descolorida, y la terminología, absorta y lejanísima desde muchos puntos de vista. En conjunto, la actitud hegeliana se mantiene en dirección transversal al programa de asunción inmediata de lo llamado dado como base inconmovible del conocimiento; programa que, ya desde los días de Hegel, se ha vuelto casi obvio no meramente para el positivismo, sino también para sus auténticos enemigos, como Bergson y Husserl. Cuanto menos sufran la inmediatez humana los omnipresentes mecanismos de mediación del intercambio, tanto más se apresurará una complaciente filosofía a aseverar que posee en lo inmediato el fundamento de las cosas; y este espíritu ha triunfado sobre la especulación, tanto en las ciencias cósicas como en sus adversarios. Pero no se trata de que hayan cambiado los estilos de pensar o las modas filosóficas (como acaso imaginen los enfoques estetizantes y psicologi-

zantes de la historia de la filosofía); por el contrario, el bien cultural, empujado por una presión y una necesidad: la presión del sentido crítico y la necesidad yacente en la tendencia evolutiva de una sociedad que cada vez ha honrado menos la prognosis hegeliana según la cual sería espíritu absoluto, sería racional. Hasta los pensamientos firmemente acuñados poseen una historia de su verdad, y carecen de supervivencia: no permanecen en sí indiferentes frente a lo que les suceda; ahora bien: la filosofía de Hegel (y todo pensar dialéctico) se doblega hoy a la paradoja de que está anticuada con respecto a la ciencia y, a la vez, es más actual que nunca frente a ella; y el que la conciencia actual de Hegel no pase de ser un renacimiento académico, anticuado hace ya largo tiempo, o que capte una sustancia veritativa que se nos debe depende de que carguemos con tal paradoja, y no la tapemos con una «vuelta a» o con una separación entre ovejas y cabritos en el interior de la filosofía hegeliana. Si no se quiere conservar (con bastante menos que con toda el alma) lo que se alaba como su sentido de la realidad y aguar, sin embargo, su filosofía, no se tiene otra opción que referir incluso los momentos suyos que hoy nos resultan extraños a las experiencias que encierra ésta, por muy cerradas que estén bajo siete llaves, y aunque su verdad se halle oculta.

De este modo no entregaremos a Hegel al empirismo, sino que seremos fieles a su propia filosofía: mantendremos el *desideratum* de la crítica inmanente, que se cuenta entre las piezas centrales de su método. Pues la filosofía hegeliana reivindica encontrarse por encima de la oposición entre racionalismo y empirismo, lo mismo que sobre todas las oposiciones rígidas de la tradición filosófica; reivindica, por consiguiente, tanto haberse adueñado del espíritu en sus experiencias interpretativas del mundo como construir la experiencia en el movimiento del espíritu. Y para tomarle la palabra a su filosofía basta, poco menos que sin preocuparse por su lugar en la historia de la filosofía, hacerla que vuelva sobre su núcleo experiencial, que debe ser una y la misma cosa que su espíritu (él mismo identifica la experiencia con la dialéctica en un pasaje—también citado por Heidegger—de la «Introducción» a la *Fenomenología*[5]). Pero si, frente a esto, se protesta diciendo que así se escogen de antemano categorías y doctrinas aisladas, sin aceptar de una vez un sistema concluido (que, sin embargo, según él, sería lo único que decidiría sobre todo lo aislado y singular), su propia intención pone una vez más a cubierto tal cosa: el sistema no es nada que se excogite abstractamente primero, no es ningún esquema omnicomprensivo, sino el centro de fuerzas que actúa, latente, en los momentos singulares; y éstos, por sí mismos, por su movimiento y su tendencia, salen disparados a formar un todo, que no es nada fuera de sus determinaciones particulares. Por lo demás, desde luego, no hay ninguna garantía de que la reducción a experiencias haya de confirmar aquella identidad de los opuestos que en un mismo punto forma el supuesto previo y el resultado del método hegeliano: tal vez la reducción pierda la vida ante la pretensión de identidad.

No se debe silenciar la dificultad específica del comienzo. En las escuelas de tradición humana, que lo emplean enfáticamente, el concepto de experiencia ha hecho del carácter de inmediatez incluso un criterio, a saber, de inmediatez al sujeto: con «experiencia» debería llamarse lo que esté inmediatamente ahí, dado inmediatamente, algo así como puros añadidos del pen-

[5] Cf. el texto, págs. 24-25.

6

samiento y, por ello, infalible. Pero la filosofía hegeliana desafía a este concepto de inmediatez y, con él, al tan difundido de experiencia: «Frecuentemente tienen los hombres por superior a lo inmediato, y se figura uno como dependiente lo mediado; mas el concepto tiene ambas caras: es mediación merced a dejar en suspenso, e igualmente sucede con la inmediatez»[6]; según él, no hay nada entre el cielo y la tierra que no esté «mediado», y que, por lo tanto, no encierre en su determinación de lo que meramente sea la reflexión de su mero estarse ahí existiendo, un momento espiritual: «... la misma inmediatez está esencialmente mediada»[7]. Si bien la filosofía kantiana (que Hegel presupone en toda polémica) intentó despojar a todo conocimiento válido de las formas del espíritu, en cuanto constitutivos suyos, Hegel, para sortear la separación de Kant entre forma y contenido, interpretó todo ente como algo al mismo tiempo siempre espiritual; y no es el más insignificante de sus hallazgos gnoseológicos el de que incluso los momentos en los que el conocimiento se figura poseer lo que para él es último e irreductible son también siempre, a su vez, productos de la abstracción y, por ello, del «espíritu». Aclaremos simplemente, al respecto, que, por ejemplo, las llamadas impresiones sensoriales, a las que la antigua teoría del conocimiento retrotraía todo saber, son, por su parte, meras construcciones, que no se dan puramente como tales en la conciencia viva; de modo que, por ejemplo, no se percibe ningún rojo aislado (a partir del cual se compusieran luego las llamadas síntesis superiores) fuera de las condiciones del laboratorio, preparadas y extrañas al conocimiento vivo: aquellas supuestamente ele-

[6] Hegel, WW 9, pág. 58.
[7] WW 15, pág. 174.

mentales cualidades de la inmediatez se presentan siempre como ya categorialmente preformadas, por lo cual no es posible separar limpiamente como «capas» los momentos sensible y categorial. «La empirie no es un mero observar, oír, sentir, etc.; no es percibir lo singular, sino que estriba esencialmente en encontrar especies, lo general y leyes; y al hacer que salga todo esto a luz concuerda con el fondo del concepto»[8]. La ciencia moderna ha dado alcance a esta antipositivista intelección de Hegel en la medida en que la teoría de la forma ha hecho patente que no se da ningún «esto» sensible aislado y sin cualificar, sino que siempre se encuentra ya estructurado; pero esta teoría no ha sacudido la primacía del dato fáctico, ni la fe en su preeminencia con respecto a los añadidos subjetivos, y ha armonizado de esta suerte el conocimiento: de igual manera que para el positivismo do dado era inmediato, para ella es inmediata su unidad con la forma, es una especie de cosa en sí en medio de la inmanencia de la conciencia; y la teoría de la forma concede sólo de modo accidental, valiéndose de distinciones como la de las buenas y malas formas (que, por su parte, caen dentro del concepto ya de antemano sancionado de forma), que la forma y el dato—que la antigua epistemología había distinguido en bruto—dejan una vez más de recubrirse sin solución de continuidad. Mas Hegel se había elevado muy por encima de todo esto ya en la *Fenomenología del espíritu*, al demoler la tesis de la mera inmediatez como fundamento del conocimiento y echar abajo el concepto empirista de experiencia (sin glorificar, con todo, lo dado como algo dotado de sentido). Es característico de su método que haya medido a la inmediatez con su propia medida, y que haya mostrado

[8] WW 19, pág. 283 [v. cast., pág. 219].

que no es tal; la critica en principio (no simplemente de modo atomístico-mecánico), puesto que lleva ya siempre en sí misma algo distinto de ella, la subjetividad, sin la cual, en último término, no estaría «dada», y que no es ya, en cuanto tal, una objetividad: «El principio de la experiencia contiene la precisión, infinitamente importante, de que para asumir y dar por bueno un contenido tiene que estar cabe él el ser humano mismo; más precisamente, que encuentra dicho contenido en unidad y aunado con la certeza de sí mismo» [9]. Sin embargo, con ello no sacrifica Hegel el concepto de inmediatez (si así no fuese, su propia idea de la experiencia perdería todo sentido razonable): «La inmediatez del saber no solamente no excluye su mediación, sino que están entre sí tan vinculadas que el saber inmediato es incluso producto y resultado del mediado» [10]; así, pues, es tan difícil hablar de la mediación sin algo inmediato como, a la inversa, encontrar algo inmediato que no esté mediado. Pero él no contrapone rígidamente por más tiempo ambos momentos: se producen y reproducen recíprocamente, se forman de nuevo a cada nivel y únicamente en la unidad del todo se desvanecen, reconciliados. «Mas la misma lógica, y toda la filosofía, es ejemplo del hecho de semejante conocer, que no avanza ni en una inmediatez ni en una mediación unilaterales» [11]; sin embargo, de esta forma parece que el propósito de hacer que la filosofía hegeliana vuelva sobre las experiencias está juzgado, a su vez, por el veredicto que ella lanza al encarecer al máximo el criticismo kantiano; pues la única experiencia de que

[9] WW 8, pág. 50.
[10] *Id.*, pág. 182.
[11] *Id.*, pág. 181.

puede tratarse con Hegel y frente a él altera profundamente el concepto usual de experiencia.

Donde mayor dificultad ofrece apoderarse de la sustancia experiencial es allí donde la filosofía hegeliana se hace a sí misma apartarse de quienes aclaman a la experiencia como principio. Indudablemente, como es sabido, Hegel acentúa con la máxima energía el momento de no yo que hay en el espíritu; pero impugnar que haya sido idealista es, sin duda, una prerrogativa de las artes interpretativas que siguen la máxima de hacer hablar por boca de ganso dondequiera que ven el albur de aprovechar propagandísticamente la autoridad de un gran nombre; artes que tienen que rebajar a irrelevancia aquella frase según la cual la verdad sería esencialmente sujeto [12] (que, en definitiva, no dejaría ninguna *differentia specifica* que encontrar tras ella en el sistema hegeliano). Más bien habría que buscar la sustancia experiencial del propio idealismo de Hegel, que comparte el idealismo con el conjunto del movimiento de los sistemas poskantianos de Alemania, en especial con Fichte y Schelling. Pero este período—acaso bajo la tenaz sugestión de Dilthey—se constriñe siempre demasiado estrechamente a la perspectiva de los pensadores singulares y de sus diferencias; en realidad, en los decenios que van desde la *Teoría de la ciencia* hasta la muerte de Hegel, el idealismo era un movimiento no tanto estrictamente individuado cuanto colectivo: de acuerdo con la terminología hegeliana, un éter de pensamientos; y éstos ni se ataban con exclusividad a un sistema u otro, ni los individuos singulares los articulaban siempre plenamente. (Incluso tras la desunión de Schelling y Hegel se encuentran en ambos—en *Las edades del mundo* de aquél y en la *Feno-*

[12] Cf., por ejemplo, WW 8, § 213 A, págs. 423-4.

menología de éste—formulaciones y series completas de pensamientos cuyo autor no es más fácil de identificar que lo era en su juventud.) Lo cual, por lo demás, permite también deshacerse de varias dificultades; pues aquellos escritores no operaban con conceptos fijados, como cierta filosofía posterior, que hasta ha elegido como dechado aquella ciencia a la que se resistió la generación idealista: en el clima de acuerdo colectivo era posible dar a conocer las propias opiniones incluso cuando no se había logrado darles un cuño individual exacto y totalmente perspicuo; y acaso justamente la preocupación por la exactitud haya sido contraproducente, ya que al producirla propiamente la lesionaba, pues se sabía uno de acuerdo en punto a ella. La sustancia experiencial del idealismo no coincide sin más, en modo alguno, con sus posiciones gnoseológico-metafísicas. El énfasis conferido a la palabra «espíritu», que acabó por hacerla sospechosa de *hybris*, se volvió contra los primeros síntomas de aquel tipo de ciencia que a partir de entonces empuña el poder incluso donde su propio objeto debería ser el espíritu; impulso que puede rastrearse hasta en pasajes como aquel del trabajo sobre *La diferencia* [*entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*]: «Sólo en la medida en que la reflexión se refiera a lo absoluto será razón, y su acto, un saber; pero en virtud de tal referirse olvida su obra, quedando sólo la referencia, que es la única realidad del conocimiento; por consiguiente, no hay ninguna verdad de la reflexión aislada, del pensar puro, sino la de su aniquilamiento. Mas lo absoluto, puesto que lo produce en el filosofar la reflexión para la conciencia, se convierte merced a ello en una totalidad objetiva, en un todo del saber, en una organización de conocimientos. En tal organización, cada parte es, a la vez, el todo, ya que consiste en la referencia

a lo absoluto; mas en cuanto parte que tiene otras fuera de ella, es algo limitado, que sólo es merced a las otras; aislada en su confinamiento es insuficiente, y sólo tiene sentido y significado en virtud de su unión con el todo. Por lo cual no se puede hablar de conceptos aislados y por sí, de conocimientos aislados, como si fuesen un saber. Cabe que haya un conjunto de conocimientos empíricos aislados, que, en cuanto saber de la experiencia, muestren su justificación en ésta, o sea, en la identidad del concepto y el ser, del sujeto y el objeto; mas precisamente por ello no constituyen un saber científico, ya que tal justificación reposa en una identidad limitada y relativa, y ni se legitiman como partes necesarias de un conjunto de conocimientos organizados en la conciencia, ni se reconoce en ellos, mediante una especulación, la referencia a lo absoluto» [13]. Hasta el idealismo total de Hegel posee actualidad en cuanto crítica del tejemaneje científico tan imperante hoy como entonces (actualidad frente a otra cosa, no en sí): el impulso—tan ciego como siempre—por ensalzar el espíritu saca fuerzas de la resistencia contra el saber muerto, contra la conciencia cosificada, que Hegel, a la vez, disolvió y, en su inevitabilidad, salvó frente al romanticismo. Así, pues, la experiencia del idealismo alemán poskantiano reacciona contra la limitación provinciana, contra el contento en la división del trabajo dentro de sectores de la vida prefijados de una vez para siempre y en el interior del conocimiento organizado; y por ello poseen peso filosófico escritos aparentemente periféricos y prácticos, como el *Plan razonado* [*para la creación de un establecimiento de enseñanza superior*] fichtiano y la *Introducción a los estudios académicos* schellinguiana. El santo y seña de la

---

[13] WW 1, págs. 54-5 [*Differenz*..., ed. cit., págs. 20-1].

infinitud, por ejemplo, que a todos ellos les fluía de la pluma con facilidad (a diferencia de Kant), adquiere color primeramente de cara a lo que para ellos era la miseria de lo finito, del interés propio endurecido y de la testaruda minucia del conocimiento en que aquél se refleja; mas a partir de entonces, la parla de la totalidad, privada de su sentido polémico, es solamente ideología anti-intelectual, mientras que en el amanecer del idealismo la crítica de lo particular tenía muy otra dignidad (dado que en la subdesarrollada Alemania no había llegado a formarse como un todo, en absoluto, la sociedad burguesa): en la esfera teórica, el idealismo significaba percatarse de que la suma de los saberes singulares aislados no constituye un todo, y de que lo mejor del conocimiento, en cuanto potencial humano, se escapa por entre las mallas de la división del trabajo (el goethiano «Sólo falta el lazo espiritual» extrae y resume sentenciosamente la suma de todo ello). En otro tiempo, el idealismo fue contra el pasante Wagner [del *Fausto* de Goethe]; mas una vez que lo heredaron sus iguales, se descubrió como particularidad (que Hegel había visto ya penetrantemente en Fichte, por lo menos). En la sociedad total la totalidad se convierte en el mal radical; cosa que, necesitada de una unión progresiva, resuena en Hegel en su búsqueda de una reconciliación—pero la totalidad interrumpirá ésta tras haber alcanzado aquella realidad que Hegel anticipó entusiásticamente en el concepto.

Sin embargo, para darse cuenta del motivo de la crítica de la ciencia (el de que lo más cercano, lo inmediatamente cierto para el sujeto singular de cada caso, no es fundamento de la verdad, no es absolutamente cierto y seguro, ni «inmediato») no se necesita en modo alguno el concepto especulativo; pues cabe penetrar en la conciencia personal del individuo, cuya complexión analiza la teoría tradicional del conocimento, y verla como una apariencia: no sólo debe su portador a la sociedad la existencia y la reproducción de la vida, sino que todo aquello merced a lo cual se constituye como un ser específicamente cognoscente (y, por lo tanto, también la universalidad lógica, que impera en todo su pensar) tiene siempre una esencia social—como en otro tiempo documentó la escuela durkheimiana—. El individuo, que en virtud de lo que le haya de estar dado inmediatamente se tiene a sí mismo por el título legal de la verdad, obedece a la cegadora complexión de una sociedad que necesariamente se desconoce a sí misma considerándose individualista; y lo que cree que es primero, e irrefutablemente absoluto, está derivado de ella, y es secundario, hasta en todos sus datos singulares sensibles: «El individuo, tal y como aparece en este mundo de lo cotidiano y prosaico, no... es activo por su propia totalidad, ni por sí mismo, sino que es comprensible por lo otro» [14]. El precio de demencia que ha de pagar aquella cegadora complexión es que la salida de la pura inmediatez del «eso que hay ahí», de lo supuestamente más seguro, no alcanza a superar la azarosidad de la persona singular que en cada caso es lo que fuese, o sea, el solipsismo: que—por decirlo con la frase de Schopenhauer—quizá pueda curar el solipsismo, pero no refutarlo. Mas el pensar que conciba como implícitamente sociales tanto al ser humano singular en cuanto *zoon politikon* como las categorías de la conciencia subjetiva no se seguirá aferrando a un concepto de experiencia que, aunque sea contra su voluntad, hipostasía al individuo: el avance de la experiencia hasta llegar a conciencia de su interdependencia con la de todos corrige retroactivamente su inser-

[14] WW 12, pág. 207.

ción en la meramente individual. La filosofía hegeliana advirtió tal cosa: su crítica de la inmediatez da cuenta de que aquello a lo que se confía la conciencia ingenua como inmediato, como lo más cercano a ella, es tan escasamente inmediato y primero como propiedad de todos; mas Hegel destruye incluso la mitología de lo primero: «Lo que es en sí, lo inmediato, abstracto y general, lo que todavía no ha progresado, constituye el comienzo; lo más concreto y rico es lo tardío, mientras que lo primero es lo más pobre en determinaciones» [15]. Bajo el aspecto de semejante desmitologización se convierte la filosofía hegeliana en la fórmula de la general obligación de no ser ingenuo (temprana respuesta a una situación del mundo que teje incesantemente su propio velo): «... de hecho, el pensar es esencialmente la negación de eso que estaría inmediatamente ante nosotros» [16]. Como su antípoda Schopenhauer, Hegel querría desgarrar el velo, y de ahí su polémica contra la doctrina kantiana de la incognoscibilidad de la cosa en sí [17]; tal es, sin duda, uno de los motivos más hondos de su filosofía, por más que oculto para ella misma.

La región del pensar a que así aludimos se distingue de Kant y del conjunto del siglo XVIII (como ya sucedía, por lo demás, con Fichte) por virtud de una nueva necesidad de expresión: el pensamiento mayor de edad quiere escribir la historia del espíritu (cosa que hasta entonces hacía de modo meramente inconsciente), quiere convertirse en eco de las horas que le hayan tocado; tal es la diferencia entre el idealismo alemán (Hegel especialmente) y la Ilustración, más

[15] WW 17, pág. 69 [v. cast., págs. 42-3].
[16] WW 8, pág. 57.
[17] Cf. WW 19, pág. 606 [v. cast., págs. 457-8].

bien que la que la historia oficial de la filosofía señala como tal: más importante, incluso, que la autocrítica de la Ilustración, la expresa asunción del sujeto concreto y del mundo histórico y la dimanización del filosofar. La filosofía teórica, cuando menos, había aplicado con Kant su canon a las ciencias positivas, la comprobación de su validez (o sea, la pregunta sobre cómo es posible el conocimiento científico); mas ahora, puesta toda la armadura de la autorreflexión de la teoría de la ciencia, se vuelve, sin embargo, a expresar de modo que obligue expresamente lo que se divisa como central en la realidad, pero que se escapa a través de la red de las ciencias particulares; y lo que motiva aquella conversión del filosofar hacia el contenido no es ninguna mayor riqueza de material, sino el moderno clima de Hegel (frente a Kant e incluso Fichte). Pero él impulsó la filosofía a una elaboración intelectualmente consecuente de las experiencias de la realidad no gracias a un inquebrantable pensar en ello sin parar (ya fuese ingenuo-realista, ya lo que se suele llamar vulgarmente una especulación desenfrenada), sino que, merced a una autorreflexión crítica incluso de la filosofía crítico-ilustrada y del método de la ciencia, llevó a la filosofía a percatarse de contenidos esenciales, en lugar de limitarse a una comprobación propedéutica de posibilidades epistemológicas: ejercitado como estaba en la ciencia, y con sus medios, traspasó los confines de una ciencia sólo consignadora y ordenadora, que aspiraba a acomodar materiales y había dominado hasta llegar él (y de nuevo tras él, cuando el pensamiento perdió la inconmensurable tensión de su autorreflexión). Su filosofía es al mismo tiempo de la razón y antipositiva; se opone a la mera teoría del conocimiento al hacer patente que las formas que según ella constituyen éste dependen del contenido del conoci-

miento tanto como a la inversa: «Pero, en general, no hay materia sin forma, ni forma sin materia. La materia y la forma se engendran recíprocamente»[18]; para probar lo cual se sirve a su vez, sin embargo, de una gnoseología más consecuente. Pues si bien ésta, en cuanto doctrina de la azarosidad e impenetrabilidad del contenido y de la inevitabilidad de las formas, pone un foso entre aquél y ésta, él la intensifica hasta la evidencia de algo que a ella no le incumbe extraer: que la conciencia que traza límites, con tal trazar trasciende necesariamente lo así limitado—para Hegel es canónica la sentencia goethiana de que todo lo perfecto en su género apunta fuera y por encima de su género (pues tiene con Goethe mucho más en común de lo que la superficial diferencia entre las doctrinas del protofenómeno y del semoviente absoluto permite sospechar).

Kant había «amarrado» la filosofía a los juicios sintéticos *a priori:* en cierto modo había reunido en ellos lo que quedó de la antigua metafísica tras la crítica de la razón. Mas tales juicios están atravesados por una profunda contradicción: si fuesen *a priori* en sentido kantiano estricto, carecerían de todo contenido, serían formas en acto, proposiciones puramente lógicas, tautologías, en las que el conocimiento no añadiría nada nuevo a sí mismo, nada de lo otro; pero si fuesen sintéticos (y, por tanto y en serio, conocimientos, no una mera autoduplicación del sujeto) precisarían aquel contenido que Kant quería proscribir de su esfera por azaroso y meramente empírico. Y teniendo en cuenta la radical fisura entre ellos, se vuelve un enigma cómo entonces se encuentran, en general, y se ajustan uno a otro la forma y el contenido: qué le sucede a aquel conocimiento, cuya validez, sin embargo, quería Kant

[18] WW 3, pág. 125.

justificar. Hegel responde a ello que la forma y el contenido están esencialmente mediados el uno por el otro; cosa que quiere decir, sin embargo, que una mera doctrina formal del conocimiento como la que proyecta la gnoseología se deja en suspenso a sí misma, no es posible, y que la filosofía, para alcanzar la obligatoriedad que acaricia la teoría del conocimiento, tiene que hacer saltar ésta; así, pues, el filosofar que atiende al contenido queda ocasionado merced justamente a la autorreflexión del filosofar formal, que había ahuyentado y prohibido el de contenido como meramente dogmático. Con este paso al contenido se obtiene la casación del divorcio del *a priori* y la empirie, que se había conservado en toda al tradición platónico-aristotélica hasta Kant y sólo con Fichte había empezado a ponerse en duda: «Lo empírico, aprehendido en su síntesis, es el concepto especulativo»[19]; con lo que la filosofía exige el derecho y acepta el deber de recurrir a los momentos materiales, que brotan del proceso vital real de los hombres socializados (y ello en cuanto momentos esenciales, no meramente azarosos). La metafísica falsamente resucitada en nuestros días, que censura tal cosa como un hundirse en la mera facticidad y se arroga la protección del ser del ente frente a este último, queda en lo decisivo a la zaga de Hegel, por mucho que se tome a sí misma como progresada con respecto al idealismo de éste; pues ese Hegel al que de abstracto se reprende por su idealismo, frente a la concreción de las escuelas fenomenológicas, antropológicas y ontológicas, ha introducido en los pensamientos filosóficos infinitamente más de lo concreto que tales tendencias; pero, ciertamente, no porque el sentido de la realidad y la visión histórica de su fantasía especulativa se equi-

[19] WW 18, pág. 341 [v. cast., pág. 252].

librasen, sino en virtud del arranque de su filosofía (y podría decirse que debido al carácter experiencial de la especulación misma). La filosofía—exige Hegel—debería estar enterada de «que su contenido es la realidad; y llamamos experiencia a la conciencia más próxima a tal contenido»[20]; no se quiere dejar amedrentar, ni abandonar la esperanza de percatarse de aquel todo de la realidad y de su sustancia que el establecimiento científico le altera en nombre de resultados válidos, invulnerables e inatacables. Hegel vislumbró lo regresivo y despótico que hay en la humildad kantiana, y se rebeló contra la conocida frase en la que la Ilustración de Kant se congracia con el oscurantismo («Así, pues, tendría yo que dejar en suspenso el saber, con objeto de hacer sitio para la fe; y el dogmatismo de la metafísica, esto es, el prejuicio de avanzar en ella sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de toda falta de fe que combata a la moralidad, que será siempre, desde luego, muy dogmática»[21]); su antítesis a ella reza así: «La oculta esencia del universo no tiene en sí fuerza alguna que pueda ofrecer resistencia al denuedo del saber; tiene que abrirse ante él, poniéndole ante la vista, para que las goce, sus riquezas y honduras»[22]. En semejantes formulaciones se dilata el precoz énfasis burgués de Bacon a uno de una humanidad mayor de edad (el de que, con todo, se llegará); y en este

[20] WW 8, pág. 47.

[21] Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, «Prólogo de la segunda edición», citado por la edición Insel, s. a., pág. 24 [corresponde a la pág. B XXX; en la versión castellana (incompleta) de M. García Morente *(Crítica de la razón pura*, 2 t. Madrid, V. Suárez, 1928), t. I, pág. 48; en la de B. del Perojo y J. Rovira Armengol *(Id.*, Buenos Aires, Losada, 1961), t. I, pág. 139].

[22] Hegel, WW 8, pág. 36.

impulso, frente a la resignación de la época presente, se basa la verdadera actualidad de Hegel. Mas el extremo idealista, de acuerdo con cuya medida juzga el Hegel temprano—análogamente a como hace Hölderlin—al espíritu comprometido a ser «útil» y, por ello, desleal a sí mismo, posee sus implicaciones materialistas (que se esfuman cuando tal idealismo extremo pacta con lo que posteriormente se ha llamado realismo, cuando el espíritu se acomoda; si bien, indudablemente, habría que demostrarle con mucha evidencia que no le cabía realizarse de otro modo que a través de una acomodación). Hegel se acerca tanto más al materialismo social cuanto más lejos lleva el idealismo, incluso el gnoseológico, cuanto más se empeña, contra Kant, en concebir los objetos a partir de su interioridad; y la confianza del espíritu de que él mismo sería el mundo «en sí» no es sólo una aldeana ilusión de omnipotencia: se alimenta de la experiencia de que, en definitiva, no existe nada fuera de lo producido por hombres, nada definitivamente independiente del trabajo social (pues la naturaleza aparentemente intacta por él se define como tal merced al trabajo, y está, de este modo, mediada por él; conexiones que son patentes, por ejemplo, en el problema de los llamados espacios no capitalistas, ya que éstos los necesitan para hacer valer el capital). La pretensión leibniziana de construir el mundo a partir de un principio interno, que Kant había rechazado como metafísica dogmática, reaparece en Hegel, pues, en forma de su opuesto: el ente se aproxima al producto del trabajo, sin que, por lo demás, perezca en él el momento natural; pero cuando, al hacer el total, entra todo, en definitiva, en el sujeto en cuanto espíritu absoluto (como sucede con Hegel), el idealismo se deja en suspenso a sí mismo al hacerlo, dado que no sobrevive ninguna diferencia en

la que cupiese captar al sujeto como algo distinto, como sujeto: una vez que, en lo absoluto, el objeto es sujeto, deja aquél de ser inferior con respecto a éste. (En su ápice, la identidad se convierte en agente de lo no idéntico.) Por infranqueablemente que se trazaran en la filosofía hegeliana las fronteras que prohíben dar tal paso en forma manifiesta, su propia sustancia es, sin embargo, igual de inevitable; y el hegelismo de izquierda no constituyó un desarrollo histórico-espiritual por encima y más allá de Hegel que lo malentendiese y desfigurase, sino, con fidelidad a la dialéctica, una parte de la autoconciencia de su filosofía—parte que ésta tenía que denegarse para seguir siendo filosofía.

Por ello es menester no deshacerse apresuradamente ni siquiera del fermento idealista hegeliano, como si fuese una desmesura: éste extrae su fuerza de lo que el llamado sentido común precientífico percibe en la ciencia, y sobre lo cual ésta resbala, demasiado satisfecha de sí misma. Pues, con objeto de poder operar con conceptos sobrios y claros, de los que se ufana, la ciencia los estatuye inmóviles, y juzga luego sin tener en consideración que la vida de la cosa mentada por el concepto no se agota haciendo que éste quede fijado. En cambio, la protesta del espíritu aún no acabado por la ciencia contra las determinaciones conceptuales practicables y las meras definiciones verbales, así como la exigencia de no manejar los conceptos como si fuesen fichas, sino—como lo quiere su nombre—concebir en ellos lo que propiamente sea la cosa y lo que contenga en sí en cuanto a momentos esenciales y en modo alguno mutuamente concordantes, nos entregan el canon de aquel idealismo hegeliano—al que se ha reprendido por disparatadamente soberano—que quiere poner en claro enteramente la cosa valiéndose de su concepto, ya que cosa y concepto serían, al fin y a la

postre, uno y lo mismo. Nunca se aleja más en la superficie la filosofía hegeliana del concepto predialéctico de experiencia que en este punto: lo que recae en el espíritu le cae en suerte, en lugar de disponerlo simplemente él, ya que ello, a su vez, no sería otra cosa que espíritu. Pero ni siquiera esta antiempírica cima de tal filosofía apunta al vacío: mienta la diferencia entre la cosa misma, el objeto del conocimiento, y su mero vaciado científico, con el que no puede contentarse la ciencia autocrítica. Sólo que, indudablemente, el concepto no permite que se salte por encima de su esencia abstractiva y clasificatoria, separadora y arbitraria; y Hegel odiaba especialmente—y con razón—los intentos de hacer tal cosa (sobre todo, de Schelling), pues delataban de qué se trataba principalmente: del sueño de la verdad de la cosa misma dándose en una intuición intelectual (que no se halla por encima del concepto, sino bajo él, y que justamente al usurpar su objetividad retrocede y cae de nuevo a la subjetividad del mero opinar). Apenas hay nada frente a lo cual sea más sensible el pensamiento filosófico que frente a lo más próximo a él, lo que le compromete escondiendo la diferencia que mira al todo en un matiz inapreciable; de ahí que Hegel enseñase que es preciso tanto estatuir en forma fija, *more scientifico*, los significados de los conceptos (de modo que sigan siendo, en general, conceptos) como «moverlos», variarlos de acuerdo con lo que mande el objeto, para no desfigurarlos; y se espera de la dialéctica que desarrolle este postulado, el cual, sin desarrollar, sería meramente paradójico. Dialéctica no quiere decir estar dispuesto a sustituir el significado de un concepto por otro, subrepticio (a lo que sí se llega en su parodia lo mismo que en su petrificación dogmática), ni—como se sospecha de la lógica hegeliana—a tachar el principio de contradicción;

sino que la contradicción misma, la existente entre el concepto fijado y el movido, se vuelve agente del filosofar. Al quedar fijo el concepto y confrontarse su significado con lo aprehendido bajo él, en su identidad con la cosa se muestra que la forma lógica de la definición exige a la vez la no identidad, esto es, que el concepto y la cosa no sean uno y lo mismo; justamente por ello tiene que variar el concepto que se mantenga fiel a su propio significado; y, siguiendo lo mandado por ella misma, la filosofía que considere el concepto como algo más elevado que un mero instrumento del entendimiento tiene que abandonar la definición, que tiende a paralizarla allí. Así, pues, el movimiento del concepto no es manipulación sofística alguna que le impusiera desde el exterior significados cambiantes, sino la omnipresente conciencia, vivificadora de todo genuino conocimiento, de la unidad y, sin embargo, inevitable diferencia entre el concepto y aquello que haya de expresar; y puesto que la filosofía no desiste de tal unidad, ha de responsabilizarse de esta diferencia.

No obstante toda la autorreflexión, empero, las expresiones reflexión y filosofía reflexiva, así como sus sinónimas, tienen frecuentemente en Hegel un tono estimativo; con todo, su crítica de la reflexión (en la que no perdonó ni siquiera a Fichte) era, a su vez, reflexión, como se muestra crasamente en aquella escisión del concepto de sujeto que tan drásticamente les distingue a él y a sus predecesores especulativo-idealistas de Kant. Con este último, la filosofía había efectuado una crítica de la razón: se había aplicado a la conciencia, en cuanto condición del conocimiento, una conciencia científica en cierto modo ingenua, un examen de acuerdo con las reglas de la lógica (según los usos lingüísticos de hoy, de la «fenomenología»); mas en Hegel pasa

a ser temática, refleja, la relación—de que no se había hecho cargo Kant—entre ambas, entre la conciencia filosófica, criticante, y la criticada, la conocedora inmediatamente de objetos; con lo cual la conciencia como objeto, como algo que ha de aprehenderse filosóficamente, se convierte en algo finito, limitado e insuficiente, tal y como ya la había concebido tendencialmente Kant (el cual, por mor de tal finitud, prohibió redondear exuberantemente la conciencia en mundos inteligibles). La limitación kantiana de la conciencia a científicamente judicativa, sin más, reaparece con Hegel como su negatividad, como algo malo y que a su vez hay que criticar; y a la inversa, aquella conciencia que penetra en la finitud de la conciencia, la subjetividad contempladora, que es la que, en definitiva, «pone» al sujeto contemplado, justamente por ello ha de ponerse a sí misma como infinita y—según la intención de Hegel—en una filosofía acabada ha de mostrarse en su infinitud, como espíritu absoluto (en el que se desvanezca la diferencia entre sujeto y objeto, por no haber nada fuera de él). De todos modos, por cuestionable que sea esta pretensión, incluso la reflexión de la reflexión, la reduplicación de la conciencia filosófica no es ningún mero juego de un pensamiento desatado y algo así como privado de su materia, sino cosa muy certera; pues al acordarse la conciencia, mediante la autorreflexión, de lo que le falta de la realidad, de lo que mutila con sus conceptos ordenatorios y arruina con sus datos procedentes de la azarosidad de lo cercano, el pensar científico se topa en Hegel con lo que la ciencia mecánico-causal deja que acontezca en cuanto naturalmente imperante en la naturaleza. En lo cual no era Hegel tan distinto de Bergson, quien, lo mismo que él, con los medios proporcionados por un análisis gnoseológico descubrió la insuficiencia de la ciencia miope y

cosificadora, su inconveniencia para con lo real (mientras que la ciencia no refleja gusta de recusar como metafísica la conciencia de semejante inconveniencia). Desde luego, con Bergson el espíritu científico lleva a cabo la crítica de sí mismo sin preocuparse por la contradicción de semejante autocrítica, por lo cual él pudo ser a la vez gnoseológico e irracionalista: su filosofía no superó la relación entre ambos aspectos. Mas en lo que respecta al cien años anterior Hegel: él sabía que toda crítica de la conciencia cosificadora, fragmentadora y enajenadora que meramente la haga contrastar, desde fuera, con otra fuente de conocimientos permanece impotente, y que una concepción de la *ratio* que brote de ésta tiene que sucumbir de nuevo, sin salvación, a sus propios criterios; por ello Hegel hizo de la contradicción misma entre el espíritu científico y la crítica de la ciencia, que se entreabre en Bergson, el motor del filosofar. Sólo mediante la reflexión apunta el pensar reflexivo fuera y por encima de sí mismo; y la contradicción, prohibida por la lógica, se convierte en órgano del pensar, en la verdad del *logos*.

La crítica hegeliana de la ciencia, cuyo nombre se reitera siempre en él enfáticamente, no quiere restaurar apologéticamente la metafísica prekantiana frente al pensar científico, que cada vez le arrebata más objetos y doctrinas, sino que objeta, frente a la ciencia racional, algo racional de punta a cabo: que ella, que se imagina ser la fuente legal de la verdad, prepara y adereza los objetos, por mor de sus propios conceptos ordenatorios, de su no contradicción y practicabilidad inmanentes, hasta que encajen en las disciplinas institucionales, «positivas». Y lo que motiva el concepto hegeliano de cosificación es que la ciencia se cuide menos de la vida de las cosas que de su compatibilidad con sus propias reglas de juego; pues lo que procede



como si fuese verdad intangible e irreductible es ya producto de cierto aprestar, algo secundario y derivado. No es la última tarea de la conciencia filosófica la de fluidificar de nuevo lo vertido en la ciencia, merced al autoconocimiento de ésta, y retroverterlo en aquello de lo cual lo había alejado ella. En cuanto a la propia objetividad de ésta, es meramente subjetiva, por lo cual la objeción de Hegel contra el trabajo sin reflexión del entendimiento es igualmente razonable que la corrección que le hace. En él está ya perfectamente desarrollada la crítica de ese positivista tejemaneje científico que hoy se presenta a sí mismo cada vez más en todo el mundo como la única forma legítima de conocimiento: mucho antes de que hubiera llegado tan lejos, Hegel lo diagnosticó tal y como hoy se manifiesta en innumerables investigaciones vacías y obtusas, esto es, como unidad de la cosificación (o sea, una objetividad más falaz, más exterior a la cosa misma y—en el lenguaje hegeliano—más abstracta) y de una ingenuidad que confunde el vaciado del mundo, los hechos y los números, con su por qué.

Hegel expresó, en el lenguaje de la teoría del conocimiento y el de la metafísica especulativa (extrapolado a partir de aquél), que la sociedad cosificada y racionalizada de la época burguesa, en la que se ha consumado la razón que se enseñorea de la naturaleza, podría convertirse en digna de los seres humanos, no mediante una regresión a estadios más antiguos, anteriores a la división del trabajo y más irracionales, sino aplicándose a sí misma su racionalidad; dicho con otras palabras, cuando, sanando de las marcas de la sinrazón, se percate de su propia razón, pero también de las huellas de lo racional que hay en lo irracional. (Mientras tanto, se ha vuelto patente el aspecto de sinrazón en las consecuencias de la racionalidad moderna, que ame-

nazan con una catástrofe universal.) Experiencia hegeliana a la que el schopenhaueriano Richard Wagner dio una fórmula esquilea: la herida cierra sólo con el dardo que la hiriese. La conciencia de Hegel padeció, como ninguna conciencia filosófica anterior, con la distanciación entre sujeto y objeto, entre la conciencia y la realidad; pero su filosofía tuvo fuerzas para no huir en retirada ante tal padecimiento a la quimera de la mera inmediatez de mundo y sujeto; y no dejó que la extraviase el que la sinrazón de una razón meramente particular (a saber: la que sirva a unos intereses puramente particulares) se derrita sólo merced a realizarse la verdad del todo; cosa que cuenta en favor de su reflexión de la reflexión más que los gestos irracionalistas a que se dejó inducir Hegel de vez en cuando, cuando trataba desesperadamente de salvar la verdad de una sociedad que ya se había vuelto falsa. La autorreflexión hegeliana del sujeto en la conciencia filosófica es, en verdad, la conciencia crítica de sí misma de la sociedad, en el momento de alborear.

El motivo de la contradicción y, con él, el de una sociedad que se abalanza sobre el sujeto dura, ajena, brutalmente (motivo con el que Hegel aventaja a Bergson, el metafísico del fluir), pasa, en general, por ser el principio global de su filosofía; y el método dialéctico lleva su nombre por razón de él. Pero ello, justamente, fomenta la traducción a la experiencia espiritual de que habla: muy fácilmente mana de él un modo de considerar puramente histórico-filosófico que subsume los niveles del espíritu bajo sumos conceptos rotundos, convirtiéndolos en rúbricas; con lo que se rebaja la dialéctica a una concepción elegible del mundo, como la que la filosofía crítica aportada por Hegel había herido mortalmente. Asimismo es inevitable que se pregunte de dónde saca propiamente Hegel el derecho

de doblegar al principio de contradicción cualquier cosa con que se tropiece el pensamiento, y éste mismo; y en este punto, sobre todo, se recelará en él, que quería abandonarse al movimiento de la cosa misma y curar al pensamiento de su arbitrariedad, un momento arbitrario, de dogmatismo antiguo (puesto que, de hecho, la filosofía especulativa, a partir de Salomon Maimon, recurrió en muchas cosas al racionalismo prekantiano). No basta para desvirtuar esta sospecha que Hegel expusiese las más tajantes objeciones al matraqueante esquema de la triplicidad de tesis, antítesis y síntesis en cuanto meramente metódico, ni que en el Prólogo de la *Fenomenología* se diga que mientras siga siendo esquema y, por tanto, meramente se lo estampe desde fuera a los objetos es una «martingala» [23] que se aprende velozmente; y difícilmente se contentará tampoco nadie con que principio aislado alguno (ya sea el de la mediación, el del devenir, el de contradicción o el de la dialéctica misma) sea en cuanto principio, desligado de todo y absoluto, llave de la verdad, ni con que ésta consista únicamente en la unión de unos momentos que broten, disociándose, cada uno del otro: todo ello podrían ser meras aseveraciones. La sospecha frente a la dialéctica (la de que a su vez sea—con palabras de Hegel—un lema sentado aislada, «abstractamente») se ve hoy confirmada por la perversión a dogma estático-literal sufrida en el campo oriental, bajo la horrible abreviatura de *Diamat* [*dialektische Materialismus*, materialismo dialéctico], por la versión materialista de la dialéctica (del pensar dinámico κατ' ἐξοχήν), derivada de la hegeliana: la apelación a sus inauguradores degradados a clásicos impide, como siempre, toda consideración atenida a las cosas tildándola de desviación obje-

[23] Cf. WW 2, págs. 47-8 [ed. crít., págs. 42-3; v. cast., pág. 35].

tivista, y el movimiento hegeliano del concepto queda congelado en el *Diamat* en una confesión de fe. Por el contrario, cada vez tiene más en común con la experiencia motivadora de la dialéctica lo que, largo tiempo después de Hegel, expresó Nietzsche en la frase: «Nada se presenta en la realidad que corresponda rigurosamente a la lógica» [24]; pero Hegel no lo proclamó simplemente, sino que llegó a ello a partir de una crítica inmanente de la lógica y de sus formas: demostró que el concepto, el juicio y el raciocinio, instrumentos inevitables para, en general, cerciorarse de un ente, van a parar en todos los casos a una contradicción con éste, y que, ateniéndose a una idea enfática de la verdad, todos los juicios, conceptos y raciocinios singulares son falsos. De este modo, Kant, el enemigo mortal del pensar meramente «rapsódico», absolutizador de determinaciones singulares azarosas y aisladas, se encontró a sí mismo en Hegel, su crítico. Este combate la doctrina kantiana de los límites del conocimiento, y, sin embargo, la respeta: de ella procede la teoría de la diferencia entre sujeto y objeto que se manifestaría en toda determinación singular; diferencia que luego se movería más allá de sí misma—mirando su propia corrección—hacia un conocimiento más ajustado. Por consiguiente, la justificación del primado de la negación en la filosofía hegeliana sería que los límites del conocimiento a que lleva su autoconsideración crítica no son nada exterior a él, nada a lo cual estuviese condenado de forma meramente heterónoma, sino que son inherentes a todos sus momentos. Pues todo conocimiento—no sólo el que se aventura en lo infinito—quiere mentar, ya por

[24] Friedrich Nietzsche: «Aus der Zeit der Morgenröthe und der frölichen Wissenschaft 1880-1882», *Gesammelte Werke*, edición Musarion, t. XI, Munich, 1924, pág. 22.

la mera forma de la cópula, toda la verdad, y ninguno la alcanza; y de ahí que para Hegel los límites kantianos del conocimiento se conviertan en el principio de su progreso: «Cada cosa es lo que es únicamente en sus límites y por ellos; por lo cual no se deben mirar los límites como meramente exteriores al ser existente, sino que, antes bien, ellos atraviesan la totalidad de éste» [25]. La universalidad de la negación no es ninguna panacea metafísica ante la que hubieran de abrirse todas las puertas, sino únicamente la consecuencia de aquella crítica del conocimiento que acabó con las panaceas, desarrollada hasta convertirse en autoconciencia; con otras palabras, la filosofía hegeliana es en un sentido eminente filosofía crítica, y el examen a que somete sus conceptos (empezando por el ser) acumula siempre en ella, al mismo tiempo, lo que se le puede objetar específicamente. De todas las tergiversaciones de Hegel debidas a la intelectualidad escasa de mollera, la más indigente es la de que la dialéctica, sin hacer distinción alguna, tendría que admitir todo o no admitir nada; pues si con Kant la crítica lo es de la razón, con Hegel, que critica a su vez el divorcio kantiano de la razón y la realidad, la crítica de aquélla se vuelve, a la vez, de lo real: la insuficiencia de todas las determinaciones singulares aisladas es siempre, al mismo tiempo, insuficiencia también de la realidad particular aprehendida por tales determinaciones. Aun cuando el sistema acaba por hacer equivalentes entre sí la razón y la realidad, el sujeto y el objeto, la dialéctica, en virtud de la confrontación de cualquier realidad con su propio concepto, con su propia racionalidad, vuelve la punta polémica contra la sinrazón del mero ser existente, de la situación natural que se está perennizando:

[25] Hegel, WW 8, pág. 220.

la realidad se le desemboza como consagrada a la muerte en cuanto que no sea enteramente racional, mientras esté irreconciliada. Y con el concepto de la negación determinada, con el que aventaja Hegel a aquella frase de Nietzsche y a todo irracionalismo, no sólo se revuelve contra los conceptos supremos abstractos (también contra el de la negación misma), sino que la negación interviene al mismo tiempo en aquella realidad en la que adquiere por primera vez sustancia el concepto que se critica a sí mismo, en la sociedad: entiende que «En lo que se refiere al saber inmediato de Dios, de lo justo y lo ético», todo ello «estaría enteramente condiciona do a través de la mediación que se llama desarrollo, educación y formación» [26].

La contradicción dialéctica, donde se la ha experimentado es en la sociedad; la propia construcción hegeliana de una filosofía de la identidad fomenta su captación tanto a partir del objeto como del sujeto; y en tal contradicción cristaliza, incluso, un concepto de experiencia que apunta fuera y por encima del idealismo absoluto: el de la totalidad antagonística. Lo mismo que el principio de la mediación universal (frente a la inmediatez del mero sujeto) se basa en que la objetividad del proceso social antecede a la azarosidad del sujeto singular hasta en todas las categorías del pensar, se llega a la concepción metafísica del todo reconciliado—de lo que es dechado de todas las contradicciones—apoyándose en el modelo de la sociedad escindida y, sin embargo, una (verdaderamente, modelo de la sociedad); pues Hegel no se da por satisfecho con el concepto general de una realidad antagonística, por ejemplo, con la noción de la polaridad originaria del ser: antes bien, en su salida crítica de lo más cercano,

[26] Hegel, WW 8, pág. 173.

de la conciencia inmediata del ser humano singular, lleva a cabo (en la *Fenomenología del espíritu)* su mediación a todo lo largo del movimiento histórico del ente—con el que se ve llevado por encima y más allá de toda mera metafísica del ser—. Mas una vez que se ha dado suelta a la concretización de la filosofía, no es posible interrumpirla excusándose con su mendaz dignidad: «La pusilanimidad del pensamiento abstracto consiste en asustarse, a estilo monástico, de la presencia sensorial; y la abstracción moderna es así de delicadamente distinguida frente al momento de dicha presencia» [27]. Aquella concreción permite a Hegel impregnar completamente la idea de totalidad, que provenía del sistema idealista, con la de contradicción: la teoría lógico-metafísica de la totalidad como dechado de contradicciones dice—descifra—que la sociedad no está meramente cruzada y alterada por contradicciones y desproporcionalidades, y que no se convierte en totalidad por ser un todo recompuesto, sino en virtud de sus contradicciones. La socialización de la sociedad, su unión a lo que verdaderamente—y vinculado a Hegel—se parece más a un sistema que a un organismo, ha resultado, hasta hoy, del principio de dominación (e incluso de división), y se continúa transmitiendo: la sociedad se ha conservado con vida, se ha continuado reproduciendo y ha desarrollado sus fuerzas únicamente a través de la escisión en los intereses, mutuamente opuestos, de quienes disponen y de quienes producen; y Hegel preservó la mirada de todo sentimentalismo, todo romanticismo y todo estancamiento del pensamiento y la realidad en niveles pasados: o bien la totalidad se encuentra consigo misma reconciliándose (esto es, elimina la propia contradictoriedad solven-

[27] WW 16, pág. 309.

tando sus contradicciones), con lo que dejaría de ser totalidad, o la antigua falsedad continúa hasta dar en catástrofe. (El conjunto de la sociedad, en cuanto contradictorio, se saca fuera de sí mismo.) El principio goethiano-mefistofélico según el cual todo lo que nace merece sucumbir dice, en el caso de Hegel, que la aniquilación de cada miembro individual vendría impuesta a la ley del todo por la desmembración misma, por la particularidad: «El individuo para sí no corresponde a su concepto; y esta limitación de su ser existente es origen de su finitud y de su ocaso»[28]. Así, pues, el individuo, en cuanto separado, es culpable frente a la justicia, frente a la paz (que estaría libre de la presión del todo); mas puesto que los seres humanos individuales quedan entregados a la limitación, la necedad y la nadería cuando no atienden cada uno más que a su propio provecho, y puesto que una sociedad que sólo quede unida y viva merced al momento universal del provecho particular se estrella completamente contra la consecuencia de sus motivos, todo ello no son maneras metafóricas de hablar dialécticamente correspondientes a enunciados simples sobre la realidad: su formulación no çoquetea meramente—como más tarde se dice en un famoso pasaje de Marx—con Hegel, sino que en cierto modo retraduce la filosofía hegeliana a aquello que él había proyectado en el lenguaje de lo absoluto. Y el que Hegel, mediante una brusca absolutización de una categoría (la de Estado), interrumpiese en la *Filosofía del derecho* semejantes pensamientos, como si la dialéctica se horrorizase de sí misma, estriba en que su experiencia se cercioró del límite de la sociedad burguesa que yace dentro de su propia tendencia, y en que él, sin embargo, como idealista burgués que

[28] WW 8, pág. 423.

era, se detuvo ante tal límite, porque no vio más allá de él ninguna fuerza histórica real: no pudo dominar la contradicción entre su dialéctica y su experiencia, y aquel crítico para con lo afirmativo únicamente disimuló 'tal contradicción.

El nervio de la dialéctica en cuanto método es la negación determinada, y se basa en la experiencia de la impotencia de la crítica mientras se mantenga en lo general (por ejemplo, mientras despache al objeto criticado subsumiéndolo desde arriba bajo un concepto, como mero representante suyo): sólo es fructífero el pensamiento crítico que desata la fuerza almacenada en su propio objeto, y la desata al mismo tiempo a su favor (haciéndole encontrarse consigo mismo) y en contra suya (al recordarle que aún no es él mismo). Hegel notó la esterilidad de todo el llamado trabajo espiritual que sabe manejarse en la esfera de lo general sin ensuciarse con lo específico, pero no se lamentó de ella, sino que la volvió crítico-productiva; pues la dialéctica expresa que el pensamiento filosófico no está en su propia casa donde la tradición lo asentara, donde ha prosperado demasiado fácilmente, en cierto modo insatisfecho con la dureza y la resistencia del ente, sino que propiamente ha comenzado justamente allí donde ha abierto a viva fuerza lo que al pensar tradicional le parecía opaco, impenetrable, mera individuación. (A esto se refiere la proposición dialéctica de que «... lo real es, simplemente, una identidad de lo universal y lo particular»[29].) Sin embargo, este desplazamiento no hará que la filosofía, en cuanto resultado de sus esfuerzos, involucione a comprobación de un ser existente desvinculado y, al fin y a la postre, otra vez a un positivismo. Ciertamente, en la divinización del decha-

[29] WW 1, pág. 527.

do de lo que hay impera secretamente en Hegel un impulso positivista; pero la fuerza que excluye del conocimiento al individuo singular determinado es siempre la de la insuficiencia de su mera singularidad: lo que hay es siempre más que ello mismo; y en la medida en que el todo actúe en el microcosmos del individuo singular podrá hablarse con razón de una reposición de Leibniz en Hegel, por decididamente que se enfrente éste, por lo demás, con el carácter abstracto de la mónada. Por explicar esto valiéndose de una experiencia espiritual no refleja: todo el que no quiera envolver una cosa con categorías, sino conocerla a ella misma, tendrá, sin duda, que entregarse premeditadamente a ella sin reservas, al descubierto; pero sólo logrará tal cosa cuando en él mismo (en cuanto teoría) aguarde ya el potencial para aquel saber que se actualizará al hundirse en el objeto; y así es como describe la dialéctica hegeliana, con autoconciencia filosófica, la vía de todo pensamiento productivo, que no se limite a calcar o a repetir (por lo demás, le permanece oculta a ese mismo pensamiento; y casi le gustaría a uno creer, con Hegel, que le tiene que estar oculta para que pueda ser productivo). Pero no es una teoría inducida ni una de la que hubiera que sacar consecuencias deductivamente. Lo que suele chocar más al lector ingenuo de la *Fenomenología del espíritu*, la impetuosidad de los relámpagos que saltan entre las ideas especulativas más elevadas y la experiencia política actual de la Revolución francesa y de los tiempos napoleónicos, es lo propiamente dialéctico; pues refiere en cada caso en sí mismo el concepto universal, y el aconceptual τόδε τι * (como acaso ya hacía Aristóteles con la πρώτη οὐσία), a opuesto, en una especie de explosión permanente que

* Que podría traducirse por «esto (que hay aquí)». *(N. del T.)*

se enciende al contacto de los extremos. El concepto hegeliano de dialéctica recibe justamente su temperatura específica y se distingue de trivialidades de filosofía de la vida como las de Dilthey merced al brío del movimiento a través de extremos: el desarrollo como discontinuidad. Pero esta última brota de la experiencia de la sociedad antagonística, no de un esquema mental meramente inventado: la historia de la edad del mundo irreconciliada no puede ser una de desarrollo armónico (lo único que ella hace al respecto es ideología, que niega su carácter antagonístico); y las contradicciones, que constituyen su verdadera y única ontología, son al mismo tiempo la ley formal de esa historia que, a su vez, progresa exclusivamente en la contradicción y con indecibles dolores. Hegel había dicho de ella que era un ara [30], de modo que, pese a todo su optimismo histórico tantísimas veces sacado a la luz (y al que Schopenhauer llamó infame), la fibra de la filosofía hegeliana—la conciencia de que todo ente, al encontrarse a sí mismo, se deja a la vez en suspenso y perece—no se encuentra, en modo alguno, tan lejos del schopenhaueriano pensamiento del uno como dice la historia oficial de la filosofía, repitiendo las invectivas de Schopenhauer.

La doctrina hegeliana según la cual sólo como «negación determinada» llega el pensamiento a algo que convenga con la gravedad de su objeto, se puso, indudablemente, en lugar de disparar sin tardanza por encima de él, al servicio del aspecto apologético, de la justificación del ente; pues el pensamiento que sólo llega a convertirse en verdad al asumir enteramente en

[30] Cf. WW 11, pág. 49; ed. crít. *(Die Vernunft...)*, pág. 80 [v. cast., t. I, pág. 64 (ed. de la Rev. de Occ.), y pág. 60 (ed. de Anaconda)].

sí lo que se le oponga sucumbe siempre, asimismo, a la tentación de explicar, justamente por ello, lo mismo que se le oponga como pensamiento, idea o verdad. Georg Lukács ha citado incluso recientemente [31] aquella teoría de Hegel no sólo para difamar la literatura que se aparte de la realidad empírica, sino, yendo más allá de ello, para refrescar de nuevo una de las tesis hegelianas más discutibles, la de la racionalidad de lo real. De acuerdo con la distinción entre la posibilidad abstracta y la real, sólo sería propiamente posible lo que haya llegado a suceder realmente; filosofía, ésta, que marcha unida a los batallones más fuertes, ya que se apropia la sentencia dictada por una realidad que entierra bajo sí una y otra vez lo que podría ser de otro modo. Sin embargo, tomar partido precisamente con respecto a eso no es hacerlo en virtud de meros sentimientos; pues una ocupación insistente con Hegel enseña que en su filosofía—como, por lo demás, en toda que lo sea grande—no se puede escoger lo que a uno se le acomode y rechazar lo que le sea enfadoso; y es esta sombría necesidad, no ideal de completud alguno, lo que engendra la seriedad y sustancialidad de la pretensión sistemática de Hegel: su verdad se hinca en el escándalo, no en lo plausible. De ahí que salvar a Hegel—y no es renovación, sino mera salvación, lo que es debido con respecto a él—quiera decir presentarse a su filosofía allí donde duela más, arrebatarle la verdad allí donde sea manifiesta su falsedad. Citemos lo que sigue de una carta sobre la tardía novela corta de Thomas Mann *Los engañados*, de 1954: «Si no me equivoco, la figura de Ken tiene todos los signos de un

[31] Cf. Gerg Lukács: *Wider den missverstandenen Realismus*, Hamburgo, 1958; y sobre este punto, Theodor W. Adorno: «Erpresste Versöhnung», en *Noten zur Literatur II*, Frankfurt [Suhrkamp], 1961, págs. 152 ss.

americano de los últimos años cuarenta o de los cincuenta, y no del decenio siguiente a la primera guerra... Ahora bien: podría decirse que tal es la legítima libertad de la creación, y que el requisito de veracidad cronológica no pasa de ser subalterno, incluso cuando se trate de acribia en la pintura de seres humanos. Pero dudo que esto posea verdaderamente toda la fuerza de un argumento que se quiera imponer como obvio: pues si la obra se traslada a mil novecientos veintitantos, tras la primera guerra, y no tras la segunda, hay excelentes razones para ello (la más sólida es que no podríamos imaginarnos hoy una existencia como la de la señora von Tümmler; y en un estrato más profundo desempeña un papel, sin duda, el empeño por distanciar lo cercano, por trasponerlo en pasado: en aquel pasado con cuya especial pátina tiene también que ver Krull *). En cualquier caso, sin embargo, semejante transposición de fechas conlleva una especie de compromiso, en forma parecida a como sucede con el primer compás de una obra musical, de cuyo *desideratum* ya no se desembaraza uno hasta llegar el último sonido, que produce el equilibrio: no me refiero a un compromiso de fidelidad exterior al «color de época», sino al de que las imágenes conjuradas por la obra de arte brillen también como imágenes históricas (compromiso, desde luego, que sólo difícilmente puede quedar dispensado por motivos estético-inmanentes de aquel otro, exterior). Así, pues, supuesto que no me equivoque, se tropieza con la paradójica situación de que el conjuro de tales imágenes—o sea, lo propiamente mágico del objeto artístico—se logra tanto más perfectamente cuanto más auténticas sean las

* Personaje central de la novela de Mann que lleva su nombre. *(N. del T.)*

realidades; y casi podría creerse que la penetración subjetiva no contrasta simplemente con el requisito de realismo, como querrían hacernos creer nuestras formación cultural e historia (requisito que en cierto sentido resuena a través de toda la *oeuvre* de Thomas Mann), sino que se alcanzaría tanto mejor la espiritualización, el mundo de la *imago,* cuanto con mayor precisión se atuviese uno a lo histórico, incluso en los tipos humanos. Di por primera vez en estas extraviadas reflexiones con Proust, que en esta región reaccionaba con la exactitud propia de su idiosincrasia; y con *Los engañados* me han importunado de nuevo. En este instante se me ocurre que mediante esa especie de precisión habría que expiar algo del pecado que labora en toda ficción artística: como si tuviera que curarse de sí misma a través del medio de la fantasía exacta» [32]. Algo semejante se oculta tras de aquel teorema de Hegel; ahora bien: en la obra de arte, que se diferencia de todo lo meramente existente por virtud de su ley formal, el cumplimiento de ésta, la propia esencialidad, la «posibilidad» en sentido enfático, depende de la medida de realidad que lleve en sí, por refundida y en variadas configuraciones que lo haga; y también el pensamiento, que mantiene contra la realidad la posibilidad superada una y otra vez, meramente la retiene cuando entiende a la posibilidad, desde el punto de vista de su realización, como de la realidad: como aquello conforme a lo cual la posibilidad misma, por débilmente que sea, extiende sus tentáculos, y no como un «hubiera sido tan hermoso», cuyo sonido se hace anticipadamente al fracaso.

Tal es la sustancia veritativa misma de las regiones

[32] Theodor W. Adorno: «Aus einen Brief über die 'Betrogene' an Thomas Mann», en *Akzente,* 1955, fascículo 3, págs. 284 ss.

de la filosofía de Hegel en las que—como en la filosofía de la historia y, especialmente, en el «Prólogo» de la *Filosofía del derecho*—parece dar razón, resignada o taimadamente, a la realidad y se mofa de los reformadores del mundo. Por lo demás, son los elementos más reaccionarios de Hegel, en modo alguno los liberal-progresivos, los que han preparado el terreno a la posterior crítica socialista del utopismo abstracto (para luego, indudablemente, proporcionar una vez más, en la historia del socialismo, pretextos para renovadas represiones, cuyo ejemplo más drástico es la difamación, actualmente sólita en el campo oriental, de todo pensamiento que se eleve sobre la testaruda inmediatez que allí se persigue bajo el concepto de praxis). Sólo que no debería cargársele a Hegel con la culpa cuando se malempleen sus motivos para echarle un capote ideológico al horror ininterrumpido; pues la verdad dialéctica se expone a semejante malempleo: es de esencia frágil.

Sin embargo, no debe negarse la falsedad de la justificación por Hegel del ente, frente a la cual se rebeló en su tiempo la izquierda hegeliana y que en el ínterin ha crecido hasta el absurdo. La doctrina de la racionalidad de lo real parece oponerse a la experiencia de la realidad (e incluso a la de su llamada tendencia general) más que ninguna otra de sus doctrinas; sin embargo, es una y la misma cosa que el idealismo hegeliano. Pues una filosofía en la que, como resultado de su movimiento y del de su conjunto, se disuelva todo en el espíritu, y que, por lo tanto, anuncie en lo grande aquella identidad entre sujeto y objeto cuya no identidad en lo singular es su inspiradora, semejante filosofía tomará partida apologéticamente por el ente, que, desde luego, ha de ser uno y lo mismo que el espíritu. Pero al quedar desmentida por la realidad la tesis de

la racionalidad de lo real, la concepción de la filosofía de la identidad se derrumba filosóficamente: de igual modo que la diferencia entre sujeto y objeto hasta el momento no ha quedado allanada en la experiencia de la realidad, tampoco se la puede borrar en la teoría. Mas si bien, frente a la tensión del espíritu, que en la concepción de lo real jamás se muestra más poderoso que con Hegel, la historia de la filosofía tras él se nos presenta como debilitamiento y resignación de la fuerza concipiente y constructiva, el proceso que con ello se ha producido es irreversible; y no deben hacerse los cargos únicamente a una falta de aliento espiritual y de memoria, ni a una ingenuidad por desdicha resucitada: en él obra, de modo perfecta y aterradoramente hegeliano, algo de la lógica de la cosa misma. Con Hegel se acredita, así, aquel filosofema según el cual a lo que sucumbe se le hace su propia justicia (como pensador protoburgués [*urbürgerlicher*] está sujeto a la protourbana [*urbürgerlicher*] sentencia de Anaximandro): la razón se vuelve impotente para concebir lo real no meramente debido a su propia impotencia, sino porque lo real no es la razón. El proceso entre Kant y Hegel, en el que las argumentaciones contundentes tenían la última palabra, no ha terminado aún (acaso porque lo contundente, el supremo poderío de la misma estrictez lógica, es una falsedad frente a las fisuras kantianas); en efecto, aunque Hegel merced a su crítica de Kant, amplió grandiosamente la filosofía crítica por encima del campo formal, a una con ello escamoteó, al hacerlo, el momento crítico supremo: la crítica de la totalidad, de lo infinito dado como término de todo; así, pues, apartó de delante autocráticamente aquel bloque—irresoluble para la conciencia—cuya experiencia fue la más profunda que tuvo la filosofía trascendental kantiana, bloque gracias a cuyas fisuras se

estipula una concordancia sin fisuras del conocimiento (que tiene algo de fantasmagoría mítica); y apartó con el pensamiento la diferencia entre lo condicionado y lo absoluto, otorgando a aquello la apariencia de incondicionado (con lo cual, en definitiva, trató contra todo derecho a la experiencia de que se alimentaba). Mas la fuerza cognoscitiva de su filosofía desaparece juntamente con los derechos de la experiencia en ella; y la pretensión de hacer saltar lo particular valiéndose del todo se convierte en ilegítima, puesto que semejante todo, a su vez, no es—como lo quiere la famosa frase de la *Fenomenología*—la verdad (ya que la actitud afirmativa y cierta de sí misma con respecto a dicho todo, como si lo tuviera uno seguro, es ficticia).

No es posible suavizar esta crítica, pero ni siquiera ella debería proceder sumariamente con Hegel: hasta cuando hiere en el rostro a la experiencia (incluso la que motiva su propia filosofía), se le oye hablar a ella en él. Pues, por más que aquel sujeto-objeto hacia el que se desarrolla su filosofía no sea sistema alguno del espíritu absoluto reconciliado, el espíritu experiencia el mundo como sistema; nombre que acierta con la inexorable reunión en un todo de todos los momentos y actos parciales de la sociedad burguesa, merced al principio del intercambio, con más exactitud que otros más irracionales, como el de vida, pese a que éste convenga mejor a la irracionalidad del mundo, a su irreconciliabilidad con los intereses racionales de una humanidad consciente de sí misma. Sólo que la razón de tal reunión en una totalidad es, a su vez, sinrazón, la totalidad de lo negativo; y «el todo es lo falso», no solamente porque la misma tesis de la totalidad es la falsedad, el principio de dominación inflado hasta convertirlo en absoluto: la idea de una positividad que crea subyugar todo lo que se le oponga gracias a la

prepotente coerción del espíritu concipiente desfigura, volviéndola de la otra mano, la experiencia de la prepotente coerción ínsita en todo ente por virtud de su reunión bajo el Poder. Tal es la verdad que hay en la falsedad hegeliana; y la fuerza del todo que ella moviliza no es una mera fantasía del espíritu, sino la de aquel cegador conjunto en el que todo lo singular permanece sujeto. Pero la filosofía, al determinar, contra Hegel, la negatividad del todo, cumple por última vez el postulado de la negación determinada (que sería la posición); y el destello que da a conocer en todos sus momentos al todo como lo falso no es otro que el de la utopía, la de la verdad total, que todavía sería lo primero a realizar.

SKOTEINOS *
O CÓMO HABRIA DE LEERSE

Nada tengo sino un susurro.
RUDOLF BORCHARDT.

Las resistencias que las grandes obras sistemáticas de Hegel, especialmente la *Ciencia de la lógica*, oponen a la comprensión son cualitativamente distintas de las que acompañan a otros textos malfamados. Pues la tarea no consiste simplemente en hacerse con un significado que sin lugar a dudas se encuentre en el texto, valiéndose de una atención exacta a éste y de cierto esfuerzo mental, sino que en muchos pasajes el sentido mismo es incierto, y hasta el momento ningún arte hermenéutica lo ha establecido incuestionablemente (sin lo cual no existen filología hegeliana ni crítica textual suficiente alguna). Por lo demás, las tiradas de Schopenhauer contra tal supuesto galimatías, con toda su mezquindad y rencor, y siquiera fuese negativamente, denotaban (como el niño frente a los nuevos [e invisibles] vestidos del rey) una relación con la cuestión, ante la que se echaban a un lado el respeto educado y el miedo a ponerse en ridículo. En el terreno de la gran filosofía, Hegel es, ciertamente, el único con el cual de vez en cuando no se sabe, ni se puede averiguar de forma concluyente, de qué se está hablando, en definitiva, y con el cual no está garantizada ni siquiera

* Adjetivo griego que significa «oscuro, tenebroso, ininteligible». *(N. del T.)*

la posibilidad de semejante averiguación. Mencionemos sólo, entre los casos de principio, la diferencia entre las categorías de razón o fundamento y de causalidad que aparece en el libro segundo de la gran *Lógica;* y como detalle, veamos un par de proposiciones del primer capítulo de este mismo libro: «El devenir de la esencia, su movimiento reflejador, es, por lo tanto, el movimiento de la nada a la nada, y, por ello, a sí misma: el tránsito o devenir se deja en suspenso en su propio transitar, pues lo otro, lo que deviene en semejante tránsito, no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada; y esto, ser la negación de una nada, es lo que constituye el ser. El ser existe solamente en cuanto movimiento de la nada a la nada, por lo cual es la esencia; mas ésta no tiene en sí tal movimiento, sino que es, en cuanto el aparecer absoluto mismo, la pura negatividad, que no tiene nada fuera de ella a lo cual negar, sino que únicamente niega a su mismo negativo, que sólo existe en este negar» [1]. Pero ya en el Hegel temprano hay algo análogo, incluso en el trabajo sobre *La diferencia...*, que es sobremanera transparente como programa; pues el final de la sección sobre las relaciones entre la especulación y el sentido común reza así: «Si bien al sentido común sólo se le aparece el lado aniquilador de la especulación, tal aniquilar no se le aparece en toda su extensión: si pudiera aprehender ésta no tomaría a aquélla por su adversaria, ya que la especulación, en su suprema síntesis de lo consciente y lo inconsciente, exige también la aniquilación de la conciencia misma, y la razón hunde así su reflejar la identidad absoluta, su saber y a sí misma en su propio abismo; y en tal noche de la mera reflexión y del entendimiento razonador, que es el mediodía de la vida, pueden encontrarse ambos» [2]. Sólo la fantasía ingeniosa y precisa de un participante apasionado en un seminario hará que se encienda sin violencia la luz de la última frase (que rivaliza con la prosa más expuesta de Hölderlin, procedente de aquellos mismos años): la de que la «noche de la mera reflexión» es la noche para la mera reflexión, mientras que la vida, a la que se vincula con el mediodía, es la especulación; pues el concepto hegeliano de ésta no significa otra cosa (una vez despojado de su revestimiento terminológico) que la vida de nuevo, construida hacia adentro [3]; y allí se hermanan una con otra la filosofía especulativa (incluso la de Schopenhauer) y la música. Este lugar se hace interpretable conociendo el registro completo hegeliano, en especial la construcción conceptual del capítulo, pero no partiendo únicamente del texto del párrafo; y a quien se encarnice con éste y luego, desengañado, rehúse ocuparse de Hegel, por ser tan abisal, difícilmente podrá contestársele con mucho más que lo enderezado a lo universal, de cuya insuficiencia reprochaba Hegel mismo en aquel trabajo al entendimiento meramente reflejador. Pero no hay que deslizarse por encima de los pasajes en los que queda en el aire, indecisamente, de qué se trate, sino que habría que derivar su estructura de la sustancia de la filosofía hegeliana; pues a ella va asociado el carácter de eso que esté en el aire, de acuerdo con la doctrina de que no es posible asir la verdad en ninguna tesis singular, en ningún enunciado positivo limitado. La forma hegeliana concuerda con tal intención: nada puede entenderse aislado, todo únicamente en conjunto (con el dolor que, una vez más, el conjunto

[1] Hegel, WW 4, pág. 493 [ed. crít., t. II, págs. 13-4; v. cast. t. II, pág. 22].

[2] WW 1, pág. 60 [*Differenz...*, ed. cit., pág. 25].

[3] Cf. el texto, pág. 74.

tiene únicamente en sus momentos singulares); duplicidad de la dialéctica que, verdaderamente, se le escapa a la exposición literaria, ya que ésta es necesariamente finita, en cuanto que denote unívocamente algo unívoco; y por eso es menester concederle en Hegel tanta ventaja. (El hecho de que, por principio, no pueda hacer efectiva de un golpe la unidad del todo y de sus partes se convierte en su flaqueza.) Si bien se convence de su propia inadecuación con respecto a la filosofía hegeliana a toda frase individual de ésta, la forma expresa este hecho al no ser capaz de captar de modo plenamente adecuado contenido alguno—en caso contrario se vería libre de la miseria y falibilidad de los conceptos que diga su contenido—; por lo cual la comprensión de Hegel se fragmenta en momentos mutuamente mediados y que, sin embargo, se contradicen. Hegel se resiste a quien no esté familiarizado con su intención total, que ha de inferirse, ante todo, de su crítica de la filosofía pasada y de la de su propia época: ha de tenerse presente, por provisionalmente que sea, tras de qué ande en cada caso, y algo así como desencapotarlo hacia atrás. Hegel exige objetivamente, y no sólo para que el lector se habitúe a la cuestión, varias lecturas; mas, indudablemente, si centramos todo en esto, se lo puede falsear una vez más: entonces se produce con facilidad lo que hasta la fecha ha sido más perjudicial para la interpretación, esto es, una conciencia vacía del sistema; la cual es incompatible con que frente a sus momentos no se forme ningún sumo concepto abstracto, sino que sólo pasando por sus momentos concretos se alcance su verdad.

Hay algo esencial en Hegel mismo que induce a comprenderle insuficientemente, de un punto sumo hacia abajo; pues, de acuerdo con su propia doctrina, todo paso dialéctico presupone ya, de hecho, lo que el todo y

su resultado han de ser (la construcción del sujeto-objeto, aquel mostrar que la verdad es esencialmente sujeto); y las categorías del ser serían ya en sí lo que la doctrina del concepto, como su en y para sí, acaba por descubrir. En el «Sistema» (la gran *Enciclopedia)* se expresa esto con la máxima franqueza: «La finitud del fin consiste en que, en su realización, el material utilizado para ello como medio sólo se le subsume y se le adecúa exteriormente. Ahora bien: de hecho, el objeto en sí es el concepto, y puesto que aquél, como fin, se realiza en éste, este último es sólo la manifestación de su propio interior; y la objetividad es, por lo tanto, algo así como una cáscara bajo la que el concepto yacería oculto. En lo finito no podemos presenciar ni ver si verdaderamente se alcanza el fin; en cuanto al cumplimiento del fin infinito, únicamente es preciso dejar en suspenso el engaño de que no se haya cumplido aún: el bien, el bien absoluto, se consuma eternamente en el mundo, y el resultado es que se cumple ya en y para sí, sin que necesite esperarnos a nosotros. Mas este engaño es aquello en lo cual vivimos y, al mismo tiempo, lo único que actúa, en lo que estriba el interés del mundo: en su proceso, la idea misma se vuelve este engaño, opone otra cosa y su acción consiste en dejar el engaño en suspenso: la verdad sólo brota de este error, y en ello se encuentra la reconciliación con el error y con la finitud. El ser otra cosa o error, en cuanto puesto en suspenso, es, a su vez, un momento necesario de la verdad, que sólo existe al volverse en su propio resultado» [4]. Esto sirve para contrapear aquel puro entregarse a la cosa y sus momentos al que se confía la «Introducción» de la *Fenomenología:* el comportamiento no será tan concreto como ésta querría, pues los

[4] Hegel WW 8, § 212, Adición, pág. 422.

momentos aislados sólo llevan más allá y por encima de sí mismos porque se ha meditado de antemano en la identidad del sujeto y del objeto; y la primacía abstracta del todo quebranta una y otra vez la pertinencia de los análisis singulares. Sin embargo, la mayoría de los comentarios (incluso el de McTaggart [5]) fallan, al abandonarse a tal primado: toman la intención por el hecho y la orientación entre las tendencias directivas del pensamiento por su rectitud; con lo que sería superflua la ejecución. Hegel mismo no está libre, en modo alguno, de toda culpa por lo que se refiere a tal insuficiente proceder: sigue la línea de mínima resistencia, pues siempre es más fácil encontrar el camino en un pensar como si fuese sobre un mapa que perseguir su acierto en lo llevado a cabo; así, pues, a veces dormita el mismo Hegel, se contenta con indicaciones formales, con tesis de que algo es de tal modo, cuando lo que habría que hacer sería hacerlo efectivo. Entre las tareas de una interpretación debida, no es la menor ni la más simple la de separar tales pasajes de aquellos otros en los que realmente se haya meditado. Indudablemente, comparado con Kant, en Hegel disminuyen los elementos esquemáticos; pero es frecuente que el sistema haga marchar el programa de la pura contemplación en un brillante desfile (cosa que era inevitable: si no, el todo se hubiera embrollado sin esperanza). Ocasionalmente, y para ocultarlo, Hegel se afana con una pedantería que le va muy poco a quien juzga despectivamente sobre definiciones verbales y cosas semejantes; así, en el tránsito de la sociedad burguesa al Estado, según la *Filosofía del Derecho,* leemos: «El concepto de esta idea existe sólo como espíritu, como

[5] Cf. J. E. M. McTaggart: *A Commentary on Hegel's Logic,* Cambridge, 1931.

sabedor de sí mismo y real, siendo la objetivación de sí mismo, el movimiento a través de la forma de sus momentos. De ahí que sea: A) el espíritu inmediata o naturalmente ético, la familia; esta substancialidad llega a la pérdida de su unidad, a la desavenencia y al punto de vista relativizante, con lo que es; B) la sociedad burguesa (un enlace de miembros en cuanto individuos singulares autónomos, en una generalidad, por ende, formal), la cual, merced a sus necesidades, al ordenamiento jurídico como medio de obtener la seguridad de las personas y de la propiedad y a un orden exterior con vistas a sus intereses particulares y comunes, que es el Estado exterior; C) se recoge y reúne en el fin y la realidad de lo universal substancial y de la vida públicamente consagrada a ello: en la Constitución» [6]. (En lo que se refiere al contenido, la configuración del momento dinámico-dialéctico y el conservador-afirmativo debería condicionar—y no sólo en la *Filosofía del Derecho*—aquel excedente de rígida universalidad que hay en todo lo deviniente y particular tanto como ella está condicionada por él; pues la lógica de Hegel no es meramente su metafísica, sino asimismo su política.) El arte de leerle tendría que señalar cuándo introduce algo nuevo y con contenido y cuándo sigue andando una máquina que no quiere serlo y no debería seguir haciéndolo. En todo instante habría que tener en cuenta dos máximas aparentemente incompatibles: la de una inmersión minuciosa y la de una distancia más libre; para lo cual no falta ayuda, pues lo que el sentido común se imagina ser desvaríos es de liviano momento en Hegel (incluso para aquél); y a partir de ello el sentido común puede aproximarse a él, con tal de que no se lo impida el odio (que, por lo demás, He-

[6] Hegel, WW 7, § 157, págs. 236-7 [ed. crít., págs. 148-9].

gel mismo diagnosticó en el trabajo sobre *La diferencia...* [7] como algo innato en tal sentido). Así, hasta los capítulos crípticos proporcionan frases—como las que se encuentran en la elucidación de la apariencia—que expresan de modo complementario que está mentando polémicamente el idealismo subjetivo y el fenomenismo: «la apariencia» sería «el fenómeno del escepticismo; y también es el aparecer fenoménico del idealismo aquella inmediatez que no es nada ni cosa alguna, ni, en general, un ser indiferente que se hallase fuera de su determinación y referencia al sujeto...» [8].

Quien se retraiga ante las consideraciones efectuadas por Hegel sobre su concepción total, y sustituya la transparencia de lo singular por la determinación del valor de posición del detalle en el sistema, habrá renunciado a entender estrictamente, habrá capitulado: Hegel no tendría que ser entendido estrictamente. Allí donde se lo rechaza expresamente—ante todo en el positivismo—apenas se lo aborda hoy; y en lugar de ejercer una crítica se lo aparta como carente de sentido (expresión que es una forma más elegante del antiguo reproche de la falta de claridad): no valdría la pena de desperdiciar el tiempo en quien no sea capaz de expresar inequívocamente lo que quiera decir. Este concepto de claridad, de manera parecida al ansia de definiciones verbales, ha sobrevivido a la filosofía en la que surgió en otro tiempo, y se ha independizado de ella; mas ahora se lo retraslada de las ciencias particulares, que lo conservan dogmáticamente, a la filosofía, que había hecho reflexión crítica sobre él desde hace largo tiempo y que, por ello, no lo complacía sin condiciones. En los *Principia* [*philosophiae*] es donde

[7] WW 1, págs. 56-7 [*Differenz...*, ed. cit., pág. 22].

[8] WW 4, pág. 488 [ed. crít., t. II, pág. 9; v. cast., t. II, pág. 17].

se tratan más a fondo los cartesianos conceptos de la claridad y distinción (que todavía en Kant van emparejados): «Incluso muchísimas personas no perciben en toda su vida nada suficientemente bien para poder emitir un juicio cierto sobre ello; pues el conocimiento (*perceptio*) sobre el que pueda asentar un juicio cierto e indubitable no sólo se requiere que sea claro, sino también distinto. Llamo claro al que le sea presente y manifiesto a un espíritu atento, de igual manera que decimos que vemos claramente las cosas que, estando presentes al ojo que mira, lo muevan lo bastante fuerte y manifiestamente; y distinto al que, suponiendo que sea claro, esté tan separado de todos los demás y sea tan preciso (*seiuncta et praecisa*) que no encierre en sí nada sino lo que sea claro» [9]. Mas estas frases, cuya fertilidad histórica ha sido extrema, no son gnoseológicamente tan aproblemáticas, en modo alguno, como querría el sentido común, tanto hoy como entonces: Descartes las presenta como estipulaciones terminológicas («claram voco illam... perceptionem»), definiendo la claridad y la distinción con el fin de lograr un entendimiento; pero queda por resolver que los conocimientos como tales, de acuerdo con su propia índole, satis-

[9] Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, tr. y notas de Artur Buchenau, Hamburgo, 1955; 1.ª parte, pág. 15 [ed. crít. de la obra original (*Principio philosophiae*) en la edición completa, preparada por Adam y Tannery: *Oeuvres de Descartes*, 11 vols., París, Le Cerf, 1897-1909 (reimpr., 1957), t. VIII, 1905, págs. 21-2; puede verse la versión francesa antigua, corregida por el mismo Descartes y que presenta algunas variantes con respecto al texto latino, en la cómoda ed. de A. Bridoux: *Descartes: Oeuvres et lettres, París, Gallimard* («Bibl. de la Pléiade»), 1952, pág. 591; vers. cast. en la trad. de M. de la Revilla de las *Obras filosóficas de Descartes*, Madrid y París, s. a., t. I, pág. 183, y en la de J. Izquierdo y Moya de *Los principios de la filosofía*, Madrid, Reus, 1925, pág. 44].

fagan o no ambos criterios (y ello, ciertamente, en obsequio del método)[10]. La doctrina cartesiana se ahorra la fenomenología de los actos cognoscitivos mismos, como si hubiese que manejarlos de igual modo que una axiomática matemática, sin tener en cuenta su estructura propia; pero este ideal matemático determina ambas normas metodológicas incluso en cuanto a su contenido; pues Descartes no sabe explicarlas de otro modo que mediante una comparación con el mundo sensible («sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent»)[11]. Ahora bien: no puede darse por bueno el hecho de que justamente al tratar de la claridad se contente Descartes con una mera metáfora («sicut»), que necesariamente ha de apartarse de lo que tiene que explicar y que, por consiguiente, será todo menos clara: él tuvo que extraer el ideal de claridad de la certeza sensible, a la que alude al hablar del ojo; mas, según es perfectamente sabido, su substrato, el mundo sensible-espacial, es en Descartes idéntico al objeto de la geometría, desnudo de toda dinámica, cuya insuficiencia quedó madura merced a la doctrina leibniziana de un continuo infinitesimal desde las nociones oscuras y confusas hasta las claras; doctrina que Kant adoptó frente a Descartes: «La claridad no es, como dicen los lógicos, la conciencia de una representación [*Vorstellung*], ya que incluso en diversas representaciones oscuras ha de hallarse cierto grado de conciencia, que, sin embargo, no basta para la evocación: pues carentes de toda conciencia no podríamos hacer diferencia alguna al enlazar representaciones oscuras, cosa que, con todo, somos capaces de hacer con los rasgos característicos de varios conceptos (como los de justicia y equidad, y del músico cuando, improvisando, toca simultáneamente varias notas); sino que es clara una representación cuya conciencia baste para tener conciencia de su diferencia con otras»; así, pues, cartesianamente sería «distinta», sin que, pese a ello, quede garantizada su verdad, como sucedía en el *Discours de la méthode*. Y Kant continúa diciendo: «En caso de que esto baste para la diferenciación, pero no para la conciencia de la diferencia, habrá que llamar oscura a la representación. Así, pues, hay infinitos grados de

[10] Toda historia filosófica de la claridad debería reflexionar sobre el hecho de que, de acuerdo con su origen, ésta era atributo de la Deidad intuida y de su modo de aparecerse, el aura luminosa de la mística cristiana y judía; mas con la incesante secularización se convierte en algo metodológico, en el modo de conocimiento exaltado a absoluto; conocimiento al que bastan sus reglas de juego, con independencia de dónde proceda ese ideal y a dónde vaya, e incluso del contenido: la claridad es la forma hipostasiada de una conciencia subjetiva suficiente de algo en general. Pero se vuelve un fetiche para la conciencia: su adecuación a los objetos les suprime a estos mismos, finalmente, el sentido trascendente; la filosofía ha de ser únicamente, entonces, un «esforzarse por claridades últimas», y la palabra «Ilustración» habría de estampillar con su santo y seña semejante evolución (indudablemente, su depotenciación va unida al hecho de que en el interín se haya extinguido el recuerdo del modelo de claridad, la luz, que su patetismo, con todo, sigue presuponiendo). El modernismo, paradójico empate de actitud romántica y positivismo, como mirando hacia atrás ha dado una fórmula del doble carácter de la claridad; pues un lema de Jacobsen reza así: «La luz sobre los campos: tal es lo que queremos.» Y cuando Husserl maneja los «niveles de claridad», está utilizando involuntariamente una metáfora tomada del tesoro del templo del modernismo, de la esfera sacra profana.

[11] Descartes: *Oeuvres* [ed. de Adam y Tannery], t. III: «Principia philosophiae», París, 1905; *pars prima*, págs. 21-2 [es un fragmento de la cita anterior de Descartes, cuya traducción, por consiguiente, aparece en el texto correspondiente a la nota 9].

conciencia, hasta su extinción»[12]: a él no se le ocurrió, como tampoco se le había ocurrido a Leibniz, desvalorizar todos esos grados salvo el supremo e ideal; pero éste es el que maneja el concepto científico de conocimiento, como si fuese un en sí a nuestra disposición en todo tiempo y a voluntad, y como si no se hubiese patentizado como hipóstasis en la era postcartesiana. El ideal de claridad creerá capaz de conocimiento—racionalísticamente, en sentido histórico de la palabra—a lo que aderece su objeto *a priori*, como si hubiese de ser estático-matemático; pero la norma de claridad tiene completa validez sólo en caso de suponerse que aquel objeto mismo sea, a su vez, de tal género que le permita al sujeto parar mientes fijamente en él, como sucede con la mirada y las figuras geométricas; y al sostener esto en general se decide de antemano sobre el objeto, al cual, sin embargo, habría de acomodarse el conocimiento (si se entiende del modo más sencillo la *adaequatio* escolástica y cartesiana). Así, pues, sólo puede exigirse claridad a todo conocimiento con tal de que se convenga en que las cosas están puras de toda dinámica que las sustrajese a la mirada unívocamente atenazadora; mas el *desideratum* de claridad se hace doblemente cuestionable en cuanto se descubre el consecuente pensamiento de que aquello sobre lo que filosofa no sólo pasa por el cognoscente como en un vehículo, sino que se mueve en sí mismo, y que de ese modo se desprende de la última semejanza con la *res extensa* cartesiana, con lo extenso espacialmente; y correlativamente con esta intelección se forma la de que tampoco

[12] Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, ed. de Raimund Schmidt, 2.ª ed., Leipzig [Meiner («Ph. B.», 37 a)], 1944 [hay reimpr. en Hamburgo, a partir de 1957], pág. 398 b [nota; corresponde a B 415; vers. cast. de Morente, t. II, pág. 289; *id.* de Perojo-Rovira Armengol, t. II, pág. 125].

el sujeto se está quieto como una cámara colocada sobre un trípode, sino que, en virtud de su referencia a un objeto que se mueve en sí, también él se mueve (que es una de las doctrinas centrales de la *Fenomenología*). Frente a esto, el modesto requisito de la claridad y distinción se vuelve cabeza abajo; pues en medio de la dialéctica las categorías tradicionales no permanecen rígidamente intactas, sino que aquélla atraviesa cada una de ellas y transforma su complexión interna.

Pese a lo cual, la praxis del conocimiento, con la primitiva discriminación entre claro y no claro, se aferra a un escantillón que sólo conviene a un sujeto y un objeto estáticos; cosa que hace, ciertamente, llevada de su diligente celo por el tejemaneje de las ciencias particulares (dominado por la división del trabajo), que se proponen sin reflexión sus objetos y esferas de ellos y tipifican dogmáticamente la relación que ha de tener con ellos el conocimiento. La claridad y la distinción tienen como modelo una cósica conciencia de cosas; y de hecho, Descartes, enteramente dentro del espíritu de su sistema, habla de la cosa de manera ingenuo-realista en un estudio anterior del ideal de claridad: «Y habiendo observado que en esto de *pienso, luego existo* no hay nada en absoluto que me asegure que digo la verdad, salvo el ver muy claramente que para pensar es menester existir, juzgué que podía tomar como regla general la de que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas, si bien hay algunas dificultades para percatarnos correctamente de cuáles son las que concebimos distintamente»[13]. En la

[13] Descartes: *Discours de la méthode*, tr. de Lüder Gäbe, Hamburgo, Meiner, 1960; 4.ª parte, pág. 55 [ed. de Adam y Tannery, t. VIII, pág. 33; ed. de Bridoux, pág. 148; vers. cast.: *Discurso del método*, del que hay varias ediciones; la mejor es la

dificultad que advierte Descartes (la de percatarnos correctamente de qué es lo que concebimos con distinción) se hace sentir débilmente el recuerdo de que en los actos cognoscitivos del sujeto los objetos no se someten sin más a tal pretensión; pues de otro modo, su claridad y distinción, sus atributos veritativos, no podrían causar de nuevo dificultades. Mas una vez que se concede que la claridad y la distinción no son meros caracteres del estado de cosas dado, ni son ellas mismas ningún dato, no puede seguir juzgándose acerca de la dignidad de los conocimientos de acuerdo con lo clara y unívoca, distintamente que se presente cada uno de ellos; y en cuanto la conciencia no se conciba a sí misma como fijada cósicamente, como—por así decirlo—fotografiable, se cae necesariamente en contradicción con la ambición cartesiana: la conciencia cosificada hace que los objetos se congelen en un en sí, de suerte que se encuentren disponibles en cuanto para otro (para la ciencia y la praxis). Sin duda, no cabe desatender groseramente al requisito de claridad si es que la filosofía no ha de sucumbir a la confusión y destruir su propia posibilidad: lo que habría de salvar de él es la necesidad de que la expresión acierte exactamente con la cosa expresada incluso cuando ésta se encuentre en conflicto con el aspecto usual de las cosas dadas claramente. Con lo que también en eso chocaría la filosofía con una paradoja: la de expresar claramente, no lo difícil, sino lo no claro y no limpiamente delimitado de la cosificación, de tal modo que resulten dibujados con distinción máxima los momentos que se le escapen al rayo visual que mira fijamente, o que sean, en general, inaccesibles. Pero esto no es ningún

---

bilingüe de la Universidad de Puerto Rico (Madrid, Rev. de Occ., 1954), pág. 33].

mero requisito formal, sino una parte de la sustancia tras de la que va la filosofía: es paradójico este requisito porque el lenguaje se malprende al proceso de la cosificación. En efecto: ya la sola forma de la cópula, el «es», sigue de cerca a esa intención de espetar cuya corrección le incumbiría a la filosofía; y todo lenguaje filosófico, en cuanto que va contra el lenguaje, traza desde la línea de partida su propia imposibilidad. Mas habría que contestar a la aplazadora actitud según la cual el requisito de claridad no es válido al instante ni para lo aislado, sino que volvería a su terreno a través del todo (como el sistemático Hegel podía aún esperar, sin, por lo demás, cumplir enteramente su promesa). Verdaderamente, la filosofía rehúye aquel requisito, si bien con una negación determinada; y tiene que hacer ésta cosa suya incluso en la exposición: decir concretamente qué es lo que no puede decir, e intentar poner en claro hasta los confines inmanentes de la claridad. Es mejor que hable de que decepciona la expectativa de que en cada instante diese pleno cumplimiento a todo concepto y toda proposición que emplee, a que, conmocionada por el éxito de las ciencias particulares, tome prestada de ellas una norma ante la cual ha de caer en bancarrota (pues la filosofía tiene que ocuparse de lo que no tiene un puesto en un orden preestablecido de pensamientos y objetos—como se imaginaba la ingenuidad del racionalismo—ni ha de copiarse de él como si fuese su sistema de coordenadas). En la norma de la claridad se parapeta el antiguo realismo de copia de la crítica del conocimiento, sin preocuparse por sus propios efectos: sólo él permite la creencia de que, sin dudas e incontrovertiblemente, cabría obtener una imagen de cualquier objeto. Sin embargo, la filosofía tiene que reflexionar sobre la objetividad, la determinación y el cumplimiento tanto como sobre el len-

guaje y sus relaciones con las cosas; y en tanto se esfuerce permanentemente por escapar a la cosificación de la conciencia y de las cuestiones, no podrá asentir dócilmente a las reglas de juego de la conciencia cosificada sin borrarse a sí misma (por poco que, por lo demás, para no degenerar en balbuceo, ose dejar simplemente de tomar en consideración tales reglas). La sentencia de Wittgenstein «Acerca de lo que no se puede hablar es preciso callarse» [14], en la que repercute el extremo del positivismo con el porte de la autenticidad reverencial-autoritaria, y que ejerce, por ello, una especie de sugestión de masas intelectual, es totalmente antifilosófica: cabe definir la filosofía—si es que es posible hacerlo de algún modo—como el esfuerzo por decir algo de eso acerca de lo que no se puede hablar, por contribuir a expresar lo no idéntico, aun cuando la expresión, sin embargo, siempre identifique. Hegel intentó hacerlo; y como jamás puede decírselo inmediatamente, puesto que todo lo inmediato es falaz (y, por lo tanto, en la expresión necesariamente no es claro), lo dice en forma mediata incansablemente—no en último término apela por ello a la totalidad, por problemática que sea—. La filosofía que, en nombre de una capciosa lógica formal matematizada a la que se acostumbra, reniega *a priori* de su propio concepto, se encuentra con que la razón misma suprime virtualmente lo que ella quería (a lo cual es constitutivamente inherente la imposibilidad por la cual Wittgenstein y sus seguidores han hecho un tabú de la razón referente a la filosofía).

[14] Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 7: en *Schriften*, Frankfurt, 1960, pág. 83 [ed. orig., Nueva York/Londres, Humanities Press/Routledge (muchas reimpr. a partir de 1922), págs. 188-9; vers. cast. de E. Tierno Galván, Madrid, Rev. de Occ., 1957, pág. 191].

Raras veces se ha trazado teoría alguna de la claridad filosófica [15]: en vez de ello se emplea su concepto como si fuese obvio; y con Hegel no se atrevió a hacerse temática en ningún lugar: a lo sumo, *e contrario*, como donde defiende a Heráclito: «La oscuridad de esta filosofía reside principalmente en que en ella se expresa un pensamiento profundo, especulativo; y éste es siempre difícil y oscuro para el entendimiento (mientras que la matemática carece totalmente de dificultad): el concepto, la idea, le es contraria al entendi-

[15] Ciertamente, quien primero lo hizo fue la especulación metafísica de Alfred North Whitehead en su libro *Adventures of Ideas* (Nueva York, 1932 [reedición en rústica, Cambridge, C. Univ. Press, 1964]). Sólo podría haber claridad y distinción cuando se suponga al «sujeto» rígidamente idéntico con el «cognoscente», y al «objeto» con lo «conocido»: «*No topic has suffered more from this tendency of philosophers than their account of the object-subject structure of experience. In the first place, this structure has been identified with the bare relation of knower to known. This subject is the knowen, the object is the known. Thus, with this interpretation, the object-subject relation is the known-knower relation. It then follows that the more clearly any instance of this relation stands out for discrimination, the more safely we can utilize it for the interpretation of the status of experience in the universe of things. Hence Descartes' appeal to clarity and distinctness*» [«No ha habido tema que haya padecido tanto por efecto de esta tendencia de los filósofos como su versión de la estructura objeto-subjetiva de la experiencia. En primer lugar, se ha identificado tal estructura con las meras relaciones de cognoscente a conocido: este sujeto es el cognoscente, el objeto es lo conocido. Así, pues, con esta interpretación, las relaciones entre objeto y sujeto son las que hay entre conocido y cognoscente; de lo cual se sigue que cuanto más claramente se destaque ante la discriminación un ejemplo cualquiera de tales relaciones, con tanta mayor seguridad podremos utilizarlo para interpretar la condición de que goce la experiencia en el universo de las cosas; y de ahí la apelación cartesiana a la claridad y distinción» (pág. 225; reed. cit., pág. 177)].

miento»—frente a lo que sucede con la razón—, «éste no puede aprehenderla»[16]. Las *Ideas* de Husserl se ocupan de este *desideratum,* si bien no conforme a su letra textual, sino a su sentido: indudablemente, el concepto que allí aparece de exactitud ha de equipararse con el tradicional de claridad. Husserl lo reserva para las multiplicidades matemáticas definidas[17], y pregunta si se debería o podría constituir su propio método fenomenológico al modo de una «geometría de la vivencia»[18]: «¿Hemos de buscar también aquí un sistema axiomático definito y construir sobre él teorías deductivas?»[19]; pero en la respuesta va más allá de semejante método: se da cuenta de que no es posible juzgar metodológicamente acerca de la posibilidad de extraer teorías deductivas de un sistema definito de axiomas, sino únicamente basándose en su contenido; lo cual entra en tangencia con la llamada exactitud en la formación de conceptos (que, según él, es una condición de toda teoría deductiva): ésta no sería, «en modo alguno, cosa de nuestro libre albedrío y del arte lógica, sino que, en lo que respecta a los presuntos conceptos axiomáticos (que, pese a ello, habrán de ser comprobables en una intuición directa), presupone la exactitud de las esencias mismas aprehendidas. Mas depende totalmente de la índole propia del campo de esencias que sea hasta qué punto cabrá encontrar en él unas

[16] Hegel, WW 17, pág. 348 [v. cast., pág. 261].

[17] Cf. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Erstes Buch], Halle, 1922, [§ 72], pág. 136 [ed. crít. en la serie «Husserliana», t. III, La Haya, Nijhoff, 1950, págs. 167-8; vers. cast. de Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* 2.ª ed., México, 1962, págs. 162-3].

[18] *Id.*, pág. 133 [§ 72; ed. crít., pág. 165; v. cast., pág. 160].

[19] *Id.*, pág. 137 [§ 73; ed. crít., pág. 168; v. cast., pág. 164].

esencias "exactas" y el que sean o no cimentables absolutamente todas las esencias aprehendibles en una intuición real (y, con ello, asimismo todos los componentes esenciales)»[20]. En el parágrafo siguiente distingue las ciencias descriptivas de las exactas, y juzga así sobre aquéllas: «La vaguedad de los conceptos, o sea, la circunstancia de que posean esferas de aplicación fluidas, no es una mancha que haya que plantarles encima: pues para la esfera cognoscitiva a la que sirven son aquéllos simplemente ineludibles, esto es, son los únicos que en ella están justificados. Cuando de lo que se trata es de dar una expresión conceptual adecuada a unos estados de cosas intuibles, y hacerlo en sus caracteres esenciales intuitivamente dados, ello quiere decir precisamente que se los tome tal y como se den; mas no se dan de otro modo que como fluyentes, y las esencias típicas únicamente pueden aprehenderse en ellos mediante una intuición esencial que analice inmediatamente. La más perfecta geometría y su dominio práctico más perfecto no pueden servir al investigador natural descriptivo precisamente para dar expresión (en conceptos geométricos exactos) a lo que él expresa de forma tan llana, comprensible y enteramente adecuada con las palabras ganchudo, corvo, lenticular, umbeliforme, etc.: conceptos sin tacha, que son esencialmente (no por casualidad) inexactos y, por ello, también no matemáticos»[21]. Los conceptos filosóficos se diferencian, pues, de los exactos por ser fluyentes, en virtud de la índole de aquello sobre lo que versan. Esto dicta, a la vez, los confines de la intelección lograda por Husserl: se contenta con la disyunción entre lo fijo y lo fluyente (disyunción de filosofía reflexiva), en tanto

[20] Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*

[21] *Id.*, pág.. 138 [§ 74; ed. crít., pág. 170; v. cit., pág. 165].

que la dialéctica hegeliana define ambas como mediada en sí cada una de ellas por la otra; mas lo que se concede al lógico Husserl—que, por lo demás, une su voz al coro de quienes reprenden como a un niño de escuela a Hegel por su crítica del principio de contradicción—es ciertamente válido para Hegel mismo, el cual, con mucha mayor energía que Husserl, quería formar los conceptos de tal modo que en ellos se manifestara la vida de la cosa misma, y no siguiendo el abstracto ideal cognoscitivo de claridad. «Inmerso enteramente en la cosa, parecía desplegarla sólo a partir de ella y por mor de ella, escasamente por su propia inspiración y por causa de los oyentes; no obstante lo cual, surgía sólo de él, y una preocupación casi paternal por la claridad mitigaba aquella rígida seriedad, que hubiera podido arredrar ante la recepción de tan arduos pensamientos» [22].

Mientras que el requisito de claridad se complica lingüísticamente, pues el lenguaje no tolera, en realidad, que las palabras mismas la posean (y también en este aspecto converge su ideal con el matemático), la claridad lingüística, a la vez, hasta tal punto depende de la actitud del pensar con respecto a la objetividad que, en general, sólo se puede decir claramente y sin residuo lo que sea verdadero; pues no sólo pende toda la transparencia de la expresión de la relación existente entre ella y el estado de cosas que se represente, sino asimismo de que el juicio sea acertado (o si éste es infundado o constituye una conclusión errónea, se obstruye a sí mismo una formulación exacta; y en la medida en que no posea enteramente la cosa, será vago frente a ella): el lenguaje mismo, que no es índice alguno de

[22] *Vorstudien für Leben und Kunst*, ed. del Dr. H. G. Hotho, Stuttgart y Tübingen, 1835, pág. 386.

lo verdadero, sí lo es, en cambio, de lo falso. Pero si el veredicto de Hegel (de que filosóficamente no es verdadera ninguna proposición aislada) conserva su fuerza hasta sobre él mismo, toda frase de este tipo mostraría, además, su insuficiencia: hegelianamente podría decirse—aunque, desde luego, sin hacer caso de su propia praxis lingüística—que la falta de claridad que incansablemente se le censura no es una mera debilidad, sino asimismo motor para rectificar la no verdad de lo particular, que se declara como no claridad de lo singular y aislado.

Lo primero de todo, un lenguaje filosófico daría satisfacción a la necesidad que insiste en la comprensibilidad, sin confundirla con la claridad. El lenguaje, en cuanto expresión de la cuestión, de la cosa que sea, no se agota en la comunicación, en el transmitir a otros; pero tampoco es simplemente—y eso lo sabía Hegel—independiente de la comunicación, ya que de otro modo escaparía a toda crítica enderezada a sus relaciones con la cosa, y se degradaría a pretensión arbitraria: el lenguaje como expresión de la cosa y como comunicación están entretejidos mutuamente. La facultad de nombrar la cosa misma se ha formado bajo la coacción de transmitirla, y conserva esta coacción tanto como, a la inversa, no podría comunicar nada que ella misma, independientemente de otras consideraciones, no tuviese como intención propia; y semejante dialéctica acontece en su propio medio, no es ante todo ningún pecado original de un afán social, desdeñador del hombre, que vigilara para que no se pensase nada que no fuese comunicable. Así, pues, ni el proceder lingüístico más íntegro puede apartar el antagonismo del en sí y el para otro; pero mientras que en la poesía acaso se imponga descollando del texto, la filosofía está obligada a englobarlo; cosa que se ve dificultada por efecto de una

hora histórica en la que la comunicación dictada por el mercado—es sintomática la sustitución de la teoría del lenguaje por la de la comunicación—pesa de tal modo sobre el lenguaje que éste, para resistir a la conformidad de lo que en el positivismo se llama «el lenguaje ordinario», tiene forzosamente que derogar la comunicación—será preferible que sea incomprensible a que desfigure la cosa mediante una comunicación que impide comulgar en ella—. Pero las fatigas lingüísticas del teórico tropiezan con una frontera que tienen que respetar si es que no han de convertirse en sabotaje de sí mismas tanto merced a la fidelidad como a la infidelidad: el momento de universalidad del lenguaje, sin el cual éste no sería posible, atenta ineluctablemente contra la plena determinación cósica de lo particular (a lo cual quiere determinar); y su correctivo son los esfuerzos, por disimulados que sean, en pro de la comprensibilidad, que constituye el polo opuesto a la pura objetividad lingüística. Unicamente en la tensión entre ambos florece la verdad de la expresión; tensión que, sin embargo, no es una sola cosa con la vaga y brutal orden de claridad (que por lo regular acaba en que debe decirse lo que de todos modos ya se diga, y dejar de decirse lo que sea de otra manera y sólo de otra forma haya de decirse): el precepto de claridad —de claridad sin interrupción, aquí y ahora, inmediatamente—pide en vano al lenguaje algo que éste, en general, no puede conceder en la inmediatez de sus palabras y frases, sino únicamente con su configuración, y de un modo bastante fragmentario. Mejor sería otro proceder: el de que, evitando cuidadosamente las definiciones verbales en cuanto meras estipulaciones, configurase los conceptos con la máxima fidelidad posible sobre lo que digan en la lengua: virtualmente, en cuanto nombres (la reciente fenomenología «material»

fue siempre una escuela preparatoria en tal dirección); y los esfuerzos del sensorio lingüístico por lograr pregnancia son a este respecto mucho mayores que los mecánicos por sujetarse a definiciones ya decretadas (por mucho que se imagine, quien se hace esclavo de las propias palabras se ve aliviado, en lugar de agravado, haciéndolas resbalar ante las cosas). Con todo, semejante proceder es insatisfactorio: pues las palabras de los idiomas empíricos no son nombres puros, sino siempre, asimismo, θέσει *, productos de la conciencia subjetiva y, por su parte, en cuanto tales, semejantes a definiciones; y quien salta por encima de esto, al arrancarlas a la relatividad de la estipulación las dejará a merced de una segunda relatividad, de un residuo de arbitrariedad de lo que con ellas haya que pensarse (contra lo cual el lenguaje filosófico no posee otro remedio que el de emplear con discreción las palabras que habrían de zozobrar si se las usase literalmente como nombres, de tal suerte que gracias a su valor posicional se aminore aquella arbitrariedad). Así, pues, la configuración lingüística y una mirada maníacamente tensa sobre la palabra singular que ella requiera se completan: juntas disuelven el intermedio comprenderse mutuamente, esa viscosa capa entre la cosa y la comprensión. Y un proceder lingüístico correcto podría compararse al modo en que aprende un emigrante un idioma extraño: es posible que, impacientemente, sometido a presión, opere menos con el diccionario que lea cuanto le caiga en las manos; numerosas palabras se aclararán así en el contexto, pero estarán rodeadas largo tiempo por un halo de indeterminación, e incluso padecerán confusiones cómicas, hasta que, merced a la riqueza de combinaciones en que hayan aparecido, se

* Instituciones, *u* ordenaciones. *(N. del T.)*

descifren totalmente (e incluso mejor de lo que permitiría el diccionario, en el que ya la elección de sinónimos adolece de todas las limitaciones y la indiferenciación lingüística del lexicógrafo).

Es verosímil que la razón de que los textos de Hegel sean tan recalcitrantes sea, y no en último término, la de que él, llevado de una confianza excesiva en el espíritu objetivo, creyó que se podía pasar sin semejante impacto de lo extraño, que podía decir lo indecible de la forma que hablaba. Sin embargo, los elementos que concurren en él, sus conceptos, juicios y raciocinios, no se vuelven incomprensibles: únicamente que apuntan por encima y más allá de sí mismos, son—ya de acuerdo con su propia idea—tan escasamente cumplibles en cuanto aislados como, por lo demás, las piezas integrantes del lenguaje extrafilosófico, que únicamente saben de sí mismas. Bajo este aspecto, la tarea de comprender la filosofía, y, en especial, la hegeliana, sería la de comprender algo que tendría que ser objeto de un protesto por parte de la sólita norma de claridad: meditar en lo mentado incluso cuando no quepa representarse *clare et distincte* lo que implique. Visto, pues, desde la ciencia, en la misma racionalidad filosófica se encuentra ínsito, como momento suyo, algo que es irracional, y a la filosofía le compete absorber tal momento sin por ello pactar con el irracionalismo; en cuanto al método dialéctico, es, en suma, el intento de despachar tal propuesta al quedar libre del anatema del perentorio instante y desplegarse en una impulsora estructura intelectual. La experiencia filosófica no puede prescindir, en el horizonte de la vaguedad más indeleble, de la evidencia ejemplar, del «esto es así»; tampoco ha de quedarse parada en tal punto, pero a quien, en definitiva, no se le encienda súbitamente semejante evidencia en la lectura de algunos grávidos

pasajes de la *Lógica* de Hegel, quien no advierta con lo que ha acertado (aunque sea de manera no perfectamente articulada), comprenderá tan poco como el que se extasíe ante lo meramente aproximado del sentimiento filosófico. Los fanáticos de la claridad querrían extinguir aquel súbito relampagueo: la filosofía habría de pagar de modo contante, sin demora, y la participación en ella se tasaría en un balance que siga el modelo de un gasto de trabajo, que ha de tener su remuneración equivalente; pero ella es la protesta contra el principio de equivalencia, y de ahí que no sea burguesa incluso en cuanto burguesa. El que la exija equivalentes («¿por qué tendría yo que interesarme por eso?») se engañará en cuanto a su elemento vital, el ritmo de la continuidad y la intermitencia de la experiencia espiritual.

La precisión de la filosofía en cuanto configuración de momentos es cualitativamente distinta de la univocidad de uno cualquiera de ellos incluso en la configuración, ya que ésta, a su vez, es más que la quintaesencia de sus momentos y otra cosa que ella; pues constelación no es sistema: no se allana, no asimila todo a ella, sino que uno proyecta luz sobre el otro, y las figuras que los momentos singulares forman juntos son unos signos precisos y determinados y un escrito legible. Todo esto se encuentra en Hegel, cuya manera de exponer se comporta soberana-indiferentemente para con el lenguaje, sin llegar a articularse y, en cualquier caso, sin haber penetrado apenas en el quimismo de su propia forma lingüística, a la que, con su confianza en la realidad, demasiado simple, le falta la agudeza de la autoconciencia crítica que la dialéctica introdujo en el lenguaje juntamente con la reflexión de su necesaria inadecuación. Esto es fatal, ya que sus formulaciones, que ni quieren ni pueden ser concluyentes, suenan fre-

cuentemente, sin embargo, como si así fuesen: el lenguaje de Hegel posee un ademán doctrinal, motivado por la preponderancia de la presentación oral sobre el texto escrito; y la vaguedad, indeleble en la dialéctica, se convierte con él en un defecto, puesto que no mezcló con ella ningún contraveneno, mientras que, de hecho, al acentuar y—finalmente—alabar todo tipo de objetivaciones, su filosofía, de ordinario, no es parca en ellas. Lo que más le hubiese gustado hubiera sido escribir al modo filosófico tradicional sin recoger en el lenguaje la diferencia con respecto a la teoría tradicional (déficit con el que ha de contar un intérprete leal); y habría que hacer con él lo que Hegel descuidaba: dar lugar al máximo posible de pregnancia, con objeto de sacar a luz la estrictez del movimiento dialéctico que no se contenta con la pregnancia. Ciertamente, a nadie menos que a Hegel le conviene la, por lo demás, problemática norma de la filología de hacer que se destaque el sentido a que subjetivamente se refiriese el autor; pues su método, que es indisoluble de la cuestión entre manos, quiere dejar a ésta que se mueva, no desarrollar consideraciones propias; y de ahí que sus textos no hayan adquirido forma totalmente (cosa que sería necesariamente decir que estuviesen individuados), ya que su medio espiritual no es del género que se hubiera podido esperar como algo obvio al cabo de los ciento cincuenta años transcurridos: dan al otro el pie para que lo siga, le dan la entrada, casi como en música. Semejante apriórica comunicación se convierte luego, en la gran *Lógica,* en fermento de un texto no comunicativo, y lo vuelve hermético.

La objeción más difundida contra la supuesta falta de claridad de Hegel es la de los equívocos (incluso la

Historia [*de la filosofía*] de Überweg la repite[23]. Ciertamente, está cuajado de ocasiones para tal objeción: así, al principio de la lógica subjetiva leemos: «Es no menos imposible declarar inmediatamente cuál sea la naturaleza del concepto que sentar inmediatamente el concepto de cualquier otro objeto... Mas, aun cuando no solamente haya que considerar el concepto como un supuesto subjetivo previo, sino como fundamento absoluto, ello no puede serlo, sin embargo, más que con tal de que se haya vuelto fundamento. Lo inmediato abstracto es, ciertamente, algo primero; pero este abstracto es más bien, sin embargo, algo mediado, a cuyo respecto hay que buscar ante todo un fundamento, si es que hemos de aprehenderlo en su verdad. De ahí que este último tenga que ser, indudablemente, algo inmediato, pero de tal suerte que se haya vuelto inmediato al dejar en suspenso la mediación»[24]; incuestionablemente, las dos veces se emplea de un modo diferente el concepto de concepto: una, enfáticamente, como «fundamento absoluto», o sea, objetivamente, en el sentido de la cosa misma, que esencialmente sería espíritu; pero los conceptos no sólo tendrían que ser eso, sino, al mismo tiempo, el «supuesto subjetivo previo», lo construido, bajo lo cual subsumiría el pensar lo otro que sí. La terminología es desconcertante, ya que incluso en el segundo caso no se emplea—como era de esperar—el plural, sino el singular (sin duda, porque forma tan por principio parte del concepto hegeliano del concepto el que sea resultado de una síntesis subjetiva que el que exprese el en sí de la cosa). A diferencia de lo que sucede con otros muchos equí-

[23] Cf. Friedrich Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* IV, refundición de T. K. Oesterreich, Berlín, 1923, pág. 87.

[24] Hegel, WW 5, pág. 5 [ed. crít., pág. 213; v. cast., pág. 249].

vocos hegelianos, la comprensión se facilita merced a que en el capítulo «Del concepto en general» se hacen temáticas las diferencias entre ambos conceptos del concepto; pero Hegel ofrece la justificación de este equívoco un par de páginas más adelante, donde desarrolla la unidad de ambos conceptos del concepto: «Me limito aquí a una observación que puede servir para comprender los conceptos que he desarrollado y para facilitar el orientarse dentro de ellos. El concepto, con tal de que haya crecido hasta una existencia que sea, a su vez, libre, no es otra cosa que el yo o la autoconciencia pura. Ciertamente, tengo conceptos, y esto quiere decir conceptos determinados; pero el yo es el concepto puro mismo, que en cuanto concepto ha llegado a ser existente...» [25]. Así, pues, el concepto objetivo—según Hegel, el de la cosa misma—que haya crecido hasta la existencia, se convierte en ente en sí y, de acuerdo con la tesis general del sistema hegeliano, es simultáneamente, a su vez, subjetividad; en lo cual coincide finalmente el lado nominalista del concepto, en cuanto formado subjetivamente, con el realista, el del concepto como ser en sí (que deberá mostrarse como sujeto, como yo, en el curso de las mediaciones de la lógica misma). Esta estructura es prototípica del carácter subalterno de la objeción contra los equívocos: allí donde Hegel es formalmente culpable de ellos, se trata, en la mayoría de los casos, de alusiones con un contenido, para explicar que dos momentos distinguidos entre sí sean tan diferentes como relativos a una sola cosa. Pero la objeción trascendente a Hegel apenas roza esto: asienta el principio de identidad de que los términos han de mantenerse fijos en el significado que se les haya conferido definitoriamente. Se trata

[25] Hegel, WW 5, págs. 13-4 [ed. crít., pág. 220; v. cast., pág. 257].

de un nominalismo inquebrantable: los conceptos no deben ser sino índices de los rasgos unitarios de una pluralidad; y cuanto más subjetivamente se los acuñe tanto menos deberá uno agitarse por ellos como si, por el contrario, se tuviera una revelación de algo—que, por lo demás, les sería exterior, meramente construido—. El sentido común racionaliza esto diciendo que el desacato de la definición destruye el orden del pensar; y el protesto contra tal desacato surte efectos tan indefectiblemente porque se basa en una concepción que no quiere saber del objeto nada merced a lo cual cupiera desmentir lo que le haya endosado el espíritu subjetivo; concepción que se obstina vigorosamente contra la experiencia (que quiere dejar que hable la cosa misma), tal vez sospechando que ante aquélla su propio concepto de verdad, aparentemente incorruptible, se vería obligado a confesar su falacia. El nominalismo pertenece a la roca urbana primigenia, y en las fases y naciones más distintas se asocia a la consolidación de la situación ciudadana, cuya ambivalencia la lleva él hincada; pues contribuye a liberar la conciencia de la autoridad del concepto (que se había establecido como universalidad previa) al desencantarlo a mera abreviatura de las particularidades descubiertas por él. Pero semejante Ilustración es siempre, al mismo tiempo, lo opuesto a ella, o sea, una hipóstasis de lo particular, hasta el punto de que la clase burguesa estimula al nominalismo a recelar como de una mera ilusión de cuanto pudiera estorbar al individuo aislado en su *pursuit of happiness* *, en la batida irreflexiva en pos del propio provecho de cada cual; y no debería de haber nada general, nada que arranque a lo particular las anteojeras, la creencia de que su azarosidad es su

* Persecución de la felicidad. *(N. del T.)*

ley. «¿Y el concepto, qué es?»: el ademán expresa siempre, a la vez, que el individuo singular tiene que ganar dinero, y que eso es más importante que todo lo demás. En caso de que el concepto fuese tan autónomo que no se agotase en los pormenores de que se compone, el burgués principio de individuación se vería sacudido hasta lo más profundo; pero se lo defiende tanto más maliciosamente cuanto que él mismo es una apariencia (puesto que a través de los intereses individuales se realiza esa generalidad malvada que tendencialmente sepulta una vez más bajo sí tales intereses), apariencia a la que se aferran convulsivamente, ya que de otro modo ni podrían continuar, incontrovertidos, los cegados, ni creer en la metafísica de su «lo que en este caso es mío», de la santidad de la posesión, simplemente. Bajo este aspecto, la individualidad es el sujeto convertido en posesión para sí mismo: el nominalismo anti-ideológico es asimismo, desde el comienzo, ideología; y la lógica de Hegel quería usar de esta dialéctica valiéndose de sus medios (que no son transparentes sobre la sociedad), con el residuo ideológico de que así se le transfiguraría al liberal en algo positivo la generalidad que impera en el individuo singular y por encima de él. Sólo un giro ideológico semejante permitió a Hegel neutralizar en dialéctica lógica la dialéctica social de lo general y lo particular: el concepto, que en él habría de ser, con todo, la realidad misma, sigue siendo concepto merced a proclamárselo realidad; pero, como sucede en Platón, para Hegel la medida del concepto es la exigencia de la cosa misma, no la organización definitoria del sujeto, y por ello suspende la identidad del concepto como criterio de la verdad; pero ello degrada a mera equivocidad la variación de los significados de los conceptos por mor de su propia sustancia.

Sin embargo, Hegel no declaró simplemente nulo el principio de identidad, sino que lo restringió: a su modo, lo tuvo simultáneamente en mucho y en nada. Pues, en definitiva, gracias a tal principio, esto es, al comparar la vida de la cosa expresada en el concepto con el significado anteriormente fijado y al devolver protestado el antiguo, por no válido, se constituye el otro significado. Ahora bien: Hegel puede manejar los términos de la misma manera que el lenguaje no filosófico, sin vacilar, lo hace con muchas de sus palabras y clases de palabras, o sea, ocasionalmente (si bien en ellas permanecen constantes muchos estratos significativos, otros los reciben del contexto); y el lenguaje filosófico se forma sobre el ingenuo en cuanto que, escéptico frente al científico, fluidifica, merced a su trabazón, la rigidez de los sistemas de definiciones de éste. En Hegel, equivocidades ocasionales de esta índole sobrevienen a expresiones tales como la tan profusamente empleada de «inmediatamente»: cuando quiere decir que la mediación se encuentra en la cosa misma, no entre varias cosas, aplica frecuentemente «inmediato» a lo mediado, de modo que el que una categoría sea inmediatamente su opuesta quiere decir algo equivalente a que en sí misma sea también su opuesta (en lugar de serlo por referencia a algo exterior a ella). Así: «Por lo tanto, la relación excluyente es un poner lo positivo como excluyente de lo otro, de modo que este poner es inmediatamente el poner lo otro que ello, lo que lo excluya. Tal es la absoluta contradicción de lo positivo, que, sin embargo, es inmediatamente la absoluta contradicción de lo negativo; y el poner ambos es una reflexión...» [26]; según esto, la mediación misma es inmediata, dado que lo puesto y mediado no es

[26] WW 4, pág. 536 [ed. crít., pág. 220; v. cast., pág. 257].

nada distinto de lo primario, ya que esto mismo sería algo puesto; y de modo semejante, pero aún más crasamente, se dice en una nota: «Es importantísimo advertir la inmediata identidad de la forma tal y como aquí la hemos puesto, incluso sin el movimiento de la cosa misma, tan lleno de contenido; identidad que aparece en la cosa según ésta se halla en su comienzo: así, el puro ser es inmediatamente la nada...»[27]. («Inmediatamente» suena aquí a mera paradoja; pero lo que se mienta es que la nada no es ninguna categoría que se le añadiera al puro ser desde el exterior, sino que éste, en cuanto lo absolutamente indeterminado, no es nada en sí mismo.) Un análisis terminológico detenido del lenguaje hegeliano podría registrar en su integridad tales equívocos y, según es de presumir, disiparlos; mas también tendría que ocuparse de palabras artificiales [en alemán], como reflexión (que, siguiendo una distinción corriente en el idealismo postkantiano, abarca el uso finito y limitado del entendimiento y, algo más generosamente, el conjunto de la actitud científico-positivista), y luego—en las líneas maestras de la *Ciencia de la lógica*—, asimismo, de las «determinaciones de la reflexión», o sea, de la reflexión crítica de la doctrina de las categorías objetivamente primera, cuasi aristotélica (a la que, a su vez, convencerá más tarde de aparencialidad y conducirá al concepto enfático del concepto). O bien las equivocidades pueden ser tales con toda seriedad, pueden ser artificios filosóficos merced a los cuales quiera realizarse lingüísticamente la dialéctica del pensamiento: en ocasiones, con una tendencia algo violenta (y que anticipa a Heidegger) a independizar el estado de cosas lingüístico frente al mentado; aunque, desde luego, con menos insistencia

[27] WW 4, págs. 686-7 [ed. crít., t. II, pág. 153; v. cast., pág. 183].

que Heidegger y, por ello, no tan culpablemente como él. Ya en la *Fenomenología* hace Hegel juegos malabares, por ejemplo, con «recordar»: «... Puesto que su perfección»—la del espíritu—«consiste en saber perfectamente lo que es, su substancia, este saber es su entrar en sí, en el que abandona su ser existente y entrega su figura al recordar. Con el entrar en sí se hunde en la noche de su autoconciencia, pero en ella se conserva su desaparecido ser existente, y éste—el anterior, pero renacido a partir del saber—es el nuevo ser en la existencia, un nuevo mundo y figura espiritual; y en él, tan sin que nada le empezca, ha de empezar desde el principio, en su inmediatez, y ha de crecer de nuevo desde él como si todo lo precedente se hubiera perdido para él y no le hubiese enseñado nada la experiencia de los espíritus anteriores. Pero lo re-cordado se conserva, y es el hondón cordial y, de hecho, la forma superior de la substancia; por lo tanto, cuando este espíritu empieza de nuevo desde el principio su formación, que parece provenir únicamente de sí, donde comienza es, a la vez, a un nivel superior»[28]. La equivocidad funcional más trillada es la de «dejar en suspenso»; pero se puede observar esa técnica en casos más sutiles, en juegos de palabras ocultos (y perpetra algunos, en especial, con el concepto de la nada). Tales figuras del lenguaje no pretenden que se las tome literalmente, sino en forma irónica, como travesuras: Hegel conduce sin pestañear al lenguaje a través del lenguaje de la vana presunción de un sentido pagado de sí mismo; y en tales pasajes la función del lenguaje no es apologética, sino crítica, ya que desautoriza al juicio finito, que en su particularidad, objetivamente y sin poder nada en contra de ello, se comporta como si go-

[28] WW 2, pág. 619 [ed. crít., págs. 563-4; v. cast., pág. 473].

zase de verdad absoluta. La equivocidad quiere demostrar con medios lógicos la inadecuación de la lógica estática para la cosa mediada en sí, que deviene como ente; y la conversión de la lógica contra sí misma es la sal dialéctica de tales equívocos. En cuanto a la concepción corriente del equívoco, no ha de aceptársela como tal, sin el menor reparo. En efecto: el análisis semántico que los equívocos disecan es una condición necesaria—si bien en modo alguno suficiente—para rendir cuentas lingüísticas de la filosofía; en realidad, quien no haya separado ya, por ejemplo, los significados inmanente y—correlativamente—trascendente del término del caso, el significado lógico (el que un examen se quede o no dentro de los presupuestos del teorema que le corresponda), el gnoseológico (si es que el pensamiento proviene de la inmanencia de la conciencia, de la llamada complexión de lo dado en el interior del sujeto) y el metafísico (acerca de si el conocimiento se detiene en los confines de la experiencia posible) no puede entenderla. Mas la elección de una misma palabra para distintos γένη no es fortuita ni siquiera en la terminología corriente: así, el significado gnoseológico y el metafísico penden unidos del trascendente, pues lo que gnoseológicamente sería absolutamente trascendente (la cosa en sí kantiana), esto es, lo no identificable en la llamada corriente de la conciencia, sería asimismo metafísicamente trascendente—si bien Hegel peralta esta relación a la tesis de que la lógica y la metafísica son uno y lo mismo—. Ya en la lógica predialéctica los equívocos no encubren diferencias absolutas, sino que atestiguan la unidad de lo diferente; y su esclarecimiento requiere tanto que se caiga en la cuenta de tal unidad como que se marque lo diferencial. La filosofía dialéctica, pues, proporcionó autoconciencia a un estado de cosas que se impone en la ter-

minología tradicional y su historia, contra su propia voluntad; y de él se alimentan los equívocos de Hegel, aunque en él se atrofie de cuando en cuando el momento de la distinción en beneficio de una igualdad indiscriminada.

Pese a tales negligencias, en los escritos hegelianos hay esparcidas declaraciones superlativizadoras acerca del lenguaje: «para el espíritu» sería la «expresión más perfecta» [29], y aun «el poder supremo entre los seres humanos» [30]; tampoco la *Lógica* se aparta al respecto: al ocuparse del «elemento de la comunicación», dice que «en lo general, el agua desempeña la función de tal medio; en lo espiritual—en cuanto que tenga asiento en ello algo análogo a tal relación—hay que considerar de este modo el signo en general y, más específicamente, el lenguaje» [31]; y de la misma tendencia es ya la doctrina de la *Fenomenología* según la cual el lenguaje pertenece al nivel de la cultura, en el que «la singularidad que es para sí de la autoconciencia entra como tal en la existencia, de suerte que es para otro» [32]. De acuerdo con esto, parece ser que Hegel—cosa bastante sorprendente—no admitió al lenguaje (al que había asignado su sitio en el libro tercero de la *Lógica)* en la esfera del espíritu objetivo, sino que esencialmente lo consideró como «medio» o «para otro», como portador de contenidos subjetivos de conciencia, en lugar de como expresión de la idea. (No faltan por ninguna parte rasgos nominalistas a su sistema, que se aguza contra la usual dicotomía, se ve obligado a absorber hasta lo que le es contrario y cuyo tenor está en pugna

[29] WW 10, § 411, Nota, pág. 246 [ed. crít. de la *Enzyklopädie*, pág. 343; v. cast. de la *Enciclopedia*, t. III, pág. 79].

[30] WW 3, pág. 211.

[31] WW 5, págs. 202-3 [ed. crít., pág. 379; v. cast., pág. 439].

[32] WW 2, pág. 390 [ed. crít., pág. 362; v. cast., pág. 300].

con la infructuosa tentativa de retrotraer simplemente la crítica a la autonomía del concepto.) Hegel, en la medida en que prestaba atención al lenguaje (y es harto chocante que aquel contemporáneo de Humboldt se preocupase por él tan poco), prefería más bien considerarlo como medio de comunicación—dicho con los conceptos actuales—que como aquella aparición de la verdad que el lenguaje, lo mismo que el arte, debería haber sido para él; con lo cual armoniza su aversión a las formulaciones artificiosas e insistentes, y emite un juicio poco amistoso sobre el «espiritualísimo lenguaje»[33] del espíritu enajenado de sí, de la mera cultura. Así han reaccionado siempre los alemanes frente a Voltaire y Diderot. En Hegel se encuentra ya al acecho el rencor académico frente a una autorreflexión lingüística que se aleja demasiado de la mediocre comprensión mutua; y su indiferencia estilística nos hace presente lo fatalmente que está dispuesto, gracias a la reflexión de la reflexión, a hacer causa común con la conciencia precrítica y, gracias a su falta de ingenuidad, a corroborar a los ingenuos en su complacencia; mas es difícil que deseara una oposición entre el pensamiento y la comprensión mutua, en la que se condensase su propia experiencia lingüística o su falta de ella. Su praxis lingüística obedece a una noción levemente arcaica de primacía de la palabra hablada sobre la escrita, como la que fácilmente abriga quien se apegue obstinadamente a su dialecto (la tan frecuentemente reiterada observación—que, en último término, procede de Horkheimer—de que únicamente entenderá rectamente a Hegel quien sepa el suabo no es ningún mero *aperçu* sobre peculiaridades lingüísticas, sino que describe el ademán verbal hegeliano mismo); y él no se

[33] WW 2, pág. 405 [ed. crít., pág. 375; v. cast., pág. 311].

dio por satisfecho menospreciando la expresión lingüística, no escribió profesoralmente sin preocuparse por la expresión (cosa que sólo adquirió carta de naturaleza en la época de la decadencia de las universidades), sino que, siquiera fuese inconscientemente, elevó a principio estilístico su escéptica relación con el lenguaje, inclinada a desligarse de compromisos. A ello le obligó cierta aporía: él desconfiaba de la expresión despótica, en cierto modo brutal, y, sin embargo, la especulativa esencia de su propia filosofía, sobremanera distanciada del sentido común del lenguaje cotidiano, lo arrastró a una forma lingüística específica; y su solución fue, a su poco vistosa manera, completamente radical: en vez de entregarse él mismo—ya que desdeñaba la palabra construida en todos sus detalles—al lenguaje de la cultura, a la jerga filosófica de todo el mundo, en cuanto algo ya dado de antemano y parloteante, desafió paradójicamente el principio de la fijeza, sin el cual, en general, no existe nada lingüístico. De igual modo que hoy se habla de antimateria, los textos hegelianos son antitextos: mientras que el extremo de abstracción que los mejores de ellos consiguen y reclaman involucra una tensión máxima del pensar que se libera de la inmediatez del sujeto que tenga la experiencia, sus libros, verdaderamente, no son tales, sino conferencias recogidas en apuntes, una mera resonancia múltiple, que incluso impresa quiere seguir sin comprometerse; y excentricidades como la de que editase sólo la parte más pequeña de su obra, que la configuración principal—e incluso más circunstanciada—del conjunto del sistema sólo se encuentre en cuadernos de clase de oyentes o bajo la forma de un borrador manuscrito, tales rasgos son inherentes a su filosofía. Durante toda su vida fue Hegel aristotélico en querer reducir todos los fenómenos a su forma; y así procedió

hasta con lo azaroso de las lecciones universitarias: sus textos son la idea platónica correspondiente a ellas. En cuanto a que un pensar de pretensión tan desmesurada haya desdeñado transmitirse él mismo en forma precisa y definitiva, únicamente puede explicarse teniendo en cuenta su ideal de exposición (la negación de ésta); al mismo tiempo, en lo encrespado de un discurso más hablado que escrito, incluso en las partes más expuestas, hay que buscar un correctivo contra aquella *hybris* de lo conclusivo y terminante en la obra de Hegel de la que ya en vida suya hubo quejas (porte que en modo alguno es propio únicamente de las partes del sistema que sólo existen en forma de notas mnemotécnicas y que él no publicó, o solamente en resumen, sino que, más bien, se reforzó manifiestamente con el correr de los años). En caso de necesidad puede aún considerarse la *Fenomenología* como un libro; pero la gran *Lógica* no lo consiente ya, y su lectura nos recuerda la descripción que hace H. G. Hotho del docente Hegel en sus tiempos berlineses: «Se sentaba abatida y melancólicamente, recogido dentro de sí con la cabeza inclinada, y pasaba las hojas, rebuscando en los grandes cuadernos en folio adelante y atrás, arriba y abajo, sin cesar de hablar; la constante carraspera y las toses perturbaban la más mínima fluidez del discurso, todas las frases se quedaban allí paradas, aisladas, y las sacaba afuera penosamente, fragmentadas y en pleno desorden; cada palabra y cada sílaba se desprendían de mala gana, para luego recibir un énfasis asombrosamente exagerado en el metálico sonido del abierto dialecto suabo, como si cada una fuese lo más importante... Una oratoria que fluya suavemente presupone que se haya acabado interior y exteriormente con su objeto, y la destreza formal permite deslizarse verbosamente del modo más placentero entre "semis" y trivialidades. Pero él tenía que conjurar los pensamientos más poderosos desde los últimos fundamentos de las cosas, y si habían de ejercer una influencia viva, tenían que engendrarse en él mismo otra vez, en un presente siempre vivo, por más que durante años los hubiera pensado y reelaborado y volviese a hacerlo siempre de nuevo» [34]—el conferenciante se rebelaba contra el endurecido en sí del lenguaje, y por ello se rompía la cabeza contra el suyo propio—. Un monumento conmemorativo de esta intención es el comienzo del primer capítulo del primer libro de la *Lógica*, ese «El ser, el puro ser, sin ninguna determinación ulterior» [35], anacoluto que con astucia igual a la hegeliana trata de zafarse de la necesidad de que la «inmediatez indeterminada» reciba ya a su vez una determinación—siquiera revestida con la forma de una frase predicativa tal como «el ser es el concepto más general, sin ninguna determinación ulterior»—, con la cual el enunciado se contradiría a sí mismo; pero si a semejante juego de manos opusiéramos que el puro nombre no puede entenderse, en sentido estricto (por no hablar, en absoluto, de su contradicción, puesto que sólo pueden contradecirse enunciados, y no meros conceptos), él podría asentir pícaramente a ello: la objeción ha dado motivo ya para la primera antítesis de la primera tesis, y declara ella misma, pues, que el ser no es nada. Con semejantes sofismas, sin embargo, no sólo hace el tonto una filosofía de la identidad que ya en las primeras palabras quiere a toda costa—aun la más suave de puro raída—quedarse con la última, pues al final habría de tener razón, sino que la protesta de la dialéctica con-

[34] *Vorstudien für Leben und Kunst*, ed. cit., págs. 384-5.

[35] Hegel, WW 4, pág. 87 [ed. crít., t. I, pág. 66; v. cast., t. I, pág. 107].

tra el lenguaje no puede hacerse pública de ningún otro modo que en él mismo; de ahí que siga estando condenado a una impotente paradoxia, y que haga de su necesidad virtud.

La descripción de Hotho extrae calas que llegan hasta el centro de la forma literaria hegeliana. Esta se opone ásperamente a la máxima de Nietzsche por la cual sólo podría escribirse sobre aquello con lo que se haya acabado, lo que haya uno dejado tras de sí: dado que la sustancia de su filosofía es el proceso, querría expresarse como proceso en *status nascendi* permanente, como negación del exponer como si fuese algo coagulado, lo cual sólo correspondería a lo expuesto en caso de que esto mismo estuviese coagulado. Las publicaciones de Hegel son—con una comparación anacrónica—más bien films del pensamiento que textos; pero del mismo modo que el ojo no adiestrado no puede nunca retener detalles de una película como de una imagen fija, así sucede con sus escritos; ahí hay que buscar lo específicamente prohibitivo que tienen, y precisamente en este punto se queda Hegel retrasado con respecto a su contenido dialéctico, que precisaría, en virtud de la más sencilla consecuencia, una exposición antitética con respecto a él (lingüísticamente, los momentos singulares tendrían que destacarse tan tajantemente, tendrían que expresarse con tal responsabilidad, que el proceso mental subjetivo y su antojo los abandonasen). Si, por el contrario, la exposición se asimila sin resistencia alguna a la estructura del movimiento, el precio que la crítica del concepto especulativo tiene que pagar a la lógica tradicional de éste se medirá con un rasero demasiado bajo; y Hegel no ha sido justo al respecto. Posiblemente haya de inculparse, en conjunto, a falta de sensibilidad para la región del lenguaje (y varias cosas de su estética, materialmente muy crudas, suscitan esta sospecha); pero acaso era tan profundo el impulso hostil al lenguaje de un pensar que percibía el límite de cualquier cosa singular determinada como si fuese del lenguaje que el estilista Hegel sacrificó la preeminencia de la objetivación (preeminencia que, en cuanto al contenido, sostuvo ésta en el conjunto de su *oeuvre)*. Así, pues, quien había reflexionado sobre toda reflexión no reflexionó sobre el lenguaje, sino que en él se movió con una desdicha que es incompatible con lo que dijo, ya que sus escritos son el intento de asemejarse inmediatamente en la exposición a su sustancia: su carácter significativo retrocede tras de un carácter mimético tras de una especie de escritura gesticulatoria o de gráficos o curvas curiosamente dispareja con las imponentes pretensiones de la razón que Hegel heredó de Kant y de la Ilustración. Análogamente, los dialectos—hasta el suabo, con su intraducible «ha no» *—son repositorios de gestos, a los que se desacostumbran los idiomas principales; y el romanticismo, al que el Hegel maduro trató desdeñosamente, pero que era el fermento de su propia especulación, podía vengarse de él al apoderarse de su lenguaje como suyo propio en lo que se refiere a su tono popular. El estilo de Hegel, que afluye en una abstracta corriente, adquiere, de modo semejante a lo que sucede con los abstractos de Hölderlin, una calidad musical que le falta al—más sobrio—del romántico Schelling; hay ocasiones en que se revela así, por ejemplo, en el uso de partículas antitéticas, como «pero», para fines de mero enlace: «Puesto que en lo absoluto la forma es sólo la sencilla identidad consigo, lo absoluto no está determinado, ya que la determinación es una dife-

* Exclamación que generalmente se emite en circunstancias en las que en nuestro idioma podría decirse: «Y qué.» *(N. del T.)*

rencia de forma, que por lo pronto vale como tal. Pero dado que al mismo tiempo contiene, en general, toda diferencia y determinación de forma, o bien, ya que a su vez es la forma y reflexión absoluta, también ha de aparecer en ello la diferencia del contenido. *Pero* lo absoluto mismo es la identidad absoluta, y ésta es su determinación, al quedar en suspenso en ello toda multiplicidad de los entes en sí y del mundo fenoménico, o de la totalidad interior y exterior»[36]. Ciertamente, el estilo de Hegel va en contra del entendimiento filosófico acostumbrado; no obstante lo cual, gracias a sus flaquezas, prepara otro: hay que leer a Hegel mientras, acompañándolas, describe las curvas del movimiento espiritual y—por así decirlo—acompaña con el oído especulativo a los pensamientos, como si fuesen notas; y si es que, en resumen, la filosofía se alía con el arte (en la medida en que quisiera salvar dentro del medio del concepto la mimesis[37] suprimida por éste), Hegel se comporta al respecto como Alejandro con el nudo gordiano: depotencia los conceptos singulares, los manipula como si fuesen imágenes no imaginativas de lo que entiendan; cosa que se decanta en la frase goethiana sobre el absurdo de la filosofía del espíritu absoluto (aquello con lo que quiere sobrepasar al concepto la empuja siempre de nuevo, en los detalles, bajo él). Mas sólo hace honor a Hegel el lector que, en lugar de meramente anotar en contra suya tan incuestionables debilidades, se percata del impulso que hay en ellas y comprende por qué esto o aquello tiene que ser incomprensible, con lo que hasta eso comprende.

Hegel espera del lector dos cosas (y ello que no le

[36] WW 4, pág. 665 [ed. crít., t. II, págs. 158-9; v. cast., t. II, págs. 190-1].

[37] Cf. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, ed. cit., págs. 38 ss.

sienta mal a la misma esencia dialéctica): debe deslizarse, dejarse llevar por la corriente, sin forzar a permanencia a lo momentáneo (en otro caso lo alteraría, pese a su mayor fidelidad y merced a ella); y por otra parte, sin embargo, ha de formarse un proceso de lupa temporal intelectual, ha de dilatarse de tal modo el *tempo* de los pasajes nebulosos que éstos no se vaporicen, sino que se dejen captar por la vista en cuanto agitados. (Difícilmente podrán participar jamás ambos procesos del mismo acto de lectura, que tendrá, precisamente, que dividirse en sus elementos opuestos, como la misma sustancia [de lo leído].) En cierto sentido, la formulación de Marx de que la filosofía pasa a ser historia[38] caracteriza ya a Hegel: dado que con él la filosofía se convierte en contemplar y describir el movimiento del concepto, la *Fenomenología del espíritu* esboza ya virtualmente su historiografía; Hegel intenta algo así como modelar a toda prisa la exposición de

[38] «... La filosofía autónoma pierde, con la exposición de la realidad, su mínimo existencial; y en su lugar entra, a lo sumo, un conjunto de resultados universalísimos, que cabe abstraer de la observación del desarrollo histórico de los seres humanos. Pero estas abstracciones, por sí mismas, divorciadas de la historia real, carecen enteramente de valor: sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico y señalar el orden de sucesión de sus diversos estratos...» (Marx-Engels: *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1953, págs. 23-4 [vers. cast.: *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1959, págs. 26-7]). Hay una variante textual más acentuada: «sólo sabemos de una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede dividirse, mirada desde dos lados, en historia de la naturaleza y de la humanidad; sin embargo, no hay que divorciar estos dos lados: mientras existan seres humanos, la historia de la naturaleza y la de los hombres se condicionarán mutuamente, de uno a otro lado» *(Deutsche Ideologie*, en la edición MEGA, t. V, 1.ª sección, Berlín, 1932, pág. 567 [esta variante falta en la ed. cast. citada, que suprime el aparato crítico textual]).

acuerdo con ella, filosofar como si se escribiera historia y se consiguiera a viva fuerza, merced al modo de pensar, la unidad de lo sistemático y lo histórico concebida en la dialéctica. Desde esta perspectiva, lo que de *clarté* le falta a la filosofía hegeliana sería consecuencia de la dimensión histórica que se adentra en ella: en la exposición se oculta la huella de un elemento empírico, inconmensurable con el concepto; y por no poder éste penetrarlo enteramente es tan fantasmal frente a la norma de *clarté* (la cual, originariamente explícita, se toma luego prestada, sin acordarse de ello, del ideal tanto de toda empirie como asimismo de sistemas históricos opuestos). Mientras que Hegel se ve arrastrado a la integración del momento histórico en el momento lógico, y viceversa, esta tentativa se transforma, sin embargo, en crítica de su propio sistema: éste tiene que hacer declaración de la irreductibilidad conceptual del concepto histórico en sí mismo (pues, pese a todo, según los criterios lógico-sistemáticos, lo histórico perturba como un descolorido remiendo); Hegel vio esto perfectamente en la *Filosofía del Derecho*, con lo cual desautorizó una de sus intenciones centrales y optó por la tradicional separación de lo histórico y lo sistemático: «El observar la aparición y desarrollo en el tiempo de las disposiciones legales (empeño puramente histórico), así como el conocimiento de sus consecuencias razonables, que brota de su comparación con las relaciones jurídicas preexistentes, tiene su mérito y su apreciación en su propia esfera, pero es ajeno a toda relación con la consideración filosófica; a saber: en cuanto que el desarrollo a partir de fundamentos históricos no se confunde con el desarrollo sobre el concepto, y la explicación y justificación históricas no pueden ampliarse a la acepción de una justificación válida en y por sí. Esta diferencia, que es importantísima

y a la que, ciertamente, hay que atenerse, es al mismo tiempo muy esclarecedora; pues cabe mostrar que una disposición legal esté perfectamente fundada en ciertas circunstancias y en unas instituciones jurídicas existentes y sea consecuente con ellas, siendo en y por sí, no obstante ello, injusta e irrazonable; como sucede con el conjunto de disposiciones del derecho privado romano, que se siguen de modo enteramente consecuente de instituciones tales como la patria potestad y el matrimonio romanos. Pero, aun siendo las disposiciones legales asimismo justas y razonables, es enteramente una cosa mostrar que sólo pueden verdaderamente acontecer merced al concepto y otra exponer lo histórico de su aparición, las circunstancias, casos, necesidades y sucesos que hayan conducido a estatuirlas. A tal mostración y conocimiento pragmático a partir de causas históricas próximas o remotas se lo llama frecuentemente explicar, o, mejor aún, comprender; pues se opina que merced a este mostrar lo histórico se realiza todo—o, más bien, lo esencial de—cuanto es únicamente menester para comprender conceptualmente la ley o la institución jurídica; mientras que, antes bien, lo verdaderamente esencial, el concepto de la cosa, no llega a mentarse siquiera con todo ello» [39].

En lo aconceptual que resiste al movimiento hegeliano del concepto, la no identidad se le sobrepone; y lo que al final habría de ser la verdad que se sostiene frente al sistema de la identidad se convierte en este mismo en mancha suya, en lo inexponible. Los lectores de Hegel han reaccionado siempre alérgicamente contra ello, pues aquel liberal restaurador atenta contra un tabú burgués: lo presentado debería estar acabado y concluso, enteramente de acuerdo con lo acostum-

[39] Hegel, WW 7, § 3, Nota, págs. 43-4 [ed. crít., págs. 22-3].

brado en el intercambio de mercancías, en el que el cliente insiste en que lo que se le suministre por un precio total incorpore también el cuanto completo de trabajo cuyo equivalente pague él; y si queda algo por hacer al respecto, se siente defraudado. Así, pues, se le anota en contra suya, como si no hubiese derrochado suficiente sudor, el trabajo y esfuerzo del concepto, que la filosofía de Hegel no espera meramente de sí, sino del lector (en un sentido que excede cualitativamente de la recepción con una medida por encima de todo lo usual); y el tabú llega hasta alcanzar la norma peculiar de la idiosincrasia del mercado según la cual se borre en el producto la huella de lo humano, y sea un puro en sí; de modo que el carácter de fetiche de la mercancía no es mero velo, sino imperativo, y se rechaza con asco el trabajo cuajado que permita advertir que lo es de hombres: su olor humano delata al valor como relación entre sujetos en lugar de ser algo adherido a las cosas, según está registrado. (La propiedad, categoría bajo la que subsume la sociedad burguesa incluso sus bienes intelectuales, no es nada absoluto; mas si se hace visible tal cosa, parece que se peca contra lo más santo.) Los científicos montan fácilmente en cólera ante teoremas o pensamientos que no puedan aún llevarse consigo, como perfectamente demostrados; y la desazón ante ese carácter conceptual que no es extrínseco a la filosofía hegeliana se racionaliza luego en la maligna aseveración de que lo incriminado, a su vez, no efectuaría aquello con vistas a lo cual retiene a los otros. Así sucede en el conocido informe sobre Hegel del canciller de la Universidad de Tübingen Gustav Rümelin, en el que pregunta con barata vena irónica: «¿Lo entiendes, pues? ¿Se mueve en ti el concepto, por sí y sin tu intervención? ¿Se cambia súbitamente en su opuesto y brota de ahí la superior unidad de los opuestos?» [40]: como si se tratase de que esa «cabeza especulativa» que tanto se invoca (maravillada o despectivamente actuara subjetivamente dando cierta clase de peculiares saltos con objeto de llevar a cabo lo que Hegel atribuye al concepto mismo; como si la especulación fuese una facultad esotérica, y no la automedición de la reflexión, hostilmente hermanada a ella (como ya ocurría en Kant con la razón y el entendimiento). Ciertamente, entre los supuestos previos para leer rectamente a Hegel, el primero es el de deshacerse de semejantes costumbres, tan arraigadas, a las que desmiente el contenido de la filosofía hegeliana; y no sirve de nada tratar agitadamente de zafarse, como el califa y el gran visir que se acuerdan en vano de la palabra *mutabor;* pues el cambio súbito enseñado por Hegel de las determinaciones finitas en infinitas ni es una situación fáctica de la conciencia subjetiva ni requiere acto alguno especial: a lo que alude es a una crítica filosófica de la filosofía tan racional como esta misma; y el único *desideratum* subjetivo es el de no obstinarse, sino—como con Kant y Fichte—darse cuenta de las motivaciones, sin que, por lo demás, necesite aceptar creyentemente quien sea capaz de ello el movimiento del concepto como una realidad *sui generis.*

Pero solamente lograremos preservar de la divagación estos *desiderata* de la lectura de Hegel cuando los completemos con la insistencia más tenaz en el detalle: ésta puede genéticamente ir por delante, y sólo allí donde fracase categóricamente podrá justificarse una forma de entrar en relación el lector dinámicamente distanciada. Ahora bien: justamente la falta indiscuti-

[40] Gustav Rümelin: *Reden und Aufsätze,* Tübingen, 1875, páginas 48-9, *apud* Friedrich Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* ed. cit., pág. 77.

da de discriminación entre conceptos y reflexiones, la falta de plasticidad, induce a la micrología, de suerte que, en ocasiones, incluso al legendario benévolo lector de principios del siglo XIX tiene que haberle dado vueltas por la cabeza como una rueda de molino: apenas se hace hincapié jamás en la separación entre la aplicación de categorías al todo y su significado específico y limitado allí mismo; la idea misma significa, por una parte, lo absoluto, el sujeto-objeto; mas, por otra parte, en cuanto su aparición fenoménica espiritual ha de ser, de nuevo, otra cosa que la totalidad objetiva. Ambas cosas aparecen en la lógica subjetiva: la idea es allí, reiteradamente, sujeto-objeto: «... únicamente la idea absoluta es ser, vida imperecedera, verdad que se sabe a sí misma y toda la verdad»[41]; o bien: «Pero la idea no sólo tiene el sentido, más general, de verdadero ser, de unidad del concepto y la realidad, sino el más determinado de concepto subjetivo y de objetividad»[42]. En cambio, en ese mismo tercer libro la distingue Hegel, por otra parte, de la totalidad objetiva: «La idea se nos ha mostrado como el concepto liberado una vez más de la inmediatez en la que se halla sumido el objeto, liberado para su subjetividad; concepto que se diferencia de su objetividad, la cual, sin embargo, está igualmente determinada por él, y sólo tiene su substancialidad en aquel concepto... Mas es preciso comprender esto más puntualizadamente. El concepto, al alcanzar verdaderamente su realidad, es aquel juicio absoluto cuyo sujeto, por ser la unidad negativa que se refiere a sí misma, se distingue de su objetividad y es el ser en y para sí de ésta, pero que esencialmente se refiere a ella a través de sí mismo»[43];

[41] Hegel, WW 5, pág. 328 [ed. crít., pág. 484; v. cast., pág. 559].
[42] *Id.*, pág. 240 [ed. crít., pág. 410; v. cast., pág. 475].
[43] *Id.*, págs. 240-1 [ed. crít., pág. 411; v. cast., *ibid.*].

y en forma correlativa: «La determineidad de la idea y el decurso completo de aquélla han constituido el objeto de la ciencia lógica, decurso del cual ha surgido incluso la idea absoluta para sí; pero ésta se ha mostrado, por sí, del siguiente modo: que la determineidad no es figura de un contenido, sino forma sin más, y que la idea, en consecuencia, es la idea universal sin más»[44]. Finalmente, utiliza ambas cosas en el mismo contexto argumentativo: «En efecto: la idea, al ponerse como unidad absoluta del concepto puro y de su realidad (con lo que se recoge en la inmediatez del ser), se encuentra en cuanto totalidad en esta forma, la naturaleza. Pero esta determinación no es un ser devenido y un tránsito, lo mismo que, según lo arriba dicho, el concepto subjetivo, en su totalidad, se convierte en objetividad y asimismo la finalidad subjetiva se convierte en vida: la idea pura, en la que la determineidad o realidad del concepto se eleva incluso a concepto, es más bien liberación absoluta, para la cual ya no hay ninguna determinación inmediata que no esté igualmente puesta y sea concepto; y de ahí que en esta libertad no tenga lugar ningún tránsito, y que el simple ser (al que se determina la idea) siga siendo perfectamente transparente y sea en su determinación el concepto que sigue estando cabe sí mismo. Así, pues, el tránsito ha de entenderse más bien de tal modo que la idea se ponga en libertad a sí misma, absolutamente segura de sí y descansando en sí»[45]. Lo mismo que la existencia corrompida se exime en Hegel de lo real que ha de existir racionalmente, la idea, pese a todo, permanece inevitablemente tan χωρίς * de la realidad

[44] WW 5, pág. 329 [ed. crít., pág. 485; v. cast., pág. 561].
[45] *Id.*, págs. 352-3 [ed. crít., pág. 505; v. cast., pág. 583].
* Separada, aislada. *(N. del T.)*

como ésta es también existencia corrompida; y tales incondicionidades se encuentran, cabalmente, esparcidas por los textos principales de Hegel. La tarea consiste, pues, en la disyunción de lo específico y lo más universal (lo que no acontece *hic et nunc*), pues ambos se ensamblan en las figuras del lenguaje favoritas de Hegel. El quería rechazar el peligro de huida a lo general al contestar, en un té, a una estética dama que le preguntó qué debería pensarse de tal o cual cosa: eso mismo. Pero la pregunta no era tan insensata como parece por la forma de despacharla: la Megera podría haber observado que la conciencia vacía (o sea, el hecho de funcionar en cada caso un párrafo dentro de un nexo lógico) usurpa el puesto del funcionario mismo, del cual exclusivamente depende el que, en general, se llegue a establecer tal nexo; mas lo que habría de pensarse de ello ofrece una pretensión falsa, dado que anuncia una mera incomprensión y espera la salvación de explicaciones ilustrativas, que yerran (en cuanto ilustrativas); en cambio, quiere decir, con toda razón, que ha de efectuarse todo análisis singular, y que es preciso conseguir la lectura de estados de cosas aclarados, en los que se haya acertado y que se estén transformando (no meras constantes orientadoras). Así, el fallo más frecuente de las interpretaciones de Hegel es que el análisis no se lleva a cabo acompañando al contenido, sino que únicamente se parafrasea el texto; luego semejante exégesis mantiene principalmente con la cuestión una relación igual a la que, según la agudeza de Scheler, existe entre el poste indicador de ruta y la ruta recorrida. Hegel mismo no llevó a término muchas veces la efectuación, sino que la sustituyó por perifrásticas declaraciones de su propósito; en la *Filosofía del Derecho*, por ejemplo, pretende hacerse la deducción especulativa de la monarquía, pero no se

la realiza, por lo cual su resultado queda inerme frente cualquier objeción: «Este último yo mismo de la voluntad estatal es, en esta su abstracción, una singularidad simple y, por ello, inmediata; con lo cual, en su mismo concepto se halla la determinación de la naturalidad; de ahí que el monarca quede destinado esencialmente a la dignidad de monarca en cuanto este individuo (abstrayendo de todos los demás contenidos), y este individuo de un modo inmediatamente natural, en virtud del nacimiento natural. Este tránsito del concepto de la pura autodeterminación a la inmediatez del ser y, por ello, a la naturalidad, es de naturaleza puramente especulativa, y su conocimiento corresponde, por lo tanto, a la filosofía lógica. Por lo demás, es en conjunto el mismo tránsito—en cuanto se conoce la naturaleza del querer, en general, y el proceso—de trasladar un contenido de la subjetividad (como finalidad representada) a la existencia (v. § 8). Pero la forma peculiar de la idea y del tránsito de que aquí nos ocupamos consiste en el cambio súbito e inmediato de la pura autodeterminación del querer (del simple concepto mismo) en un «este» y ser existente natural, sin que haya mediación de un contenido particular—(una finalidad de la acción)—... *Adición* *. Si bien se sostiene a menudo contra los monarcas que gracias a ellos depende de la casualidad cómo le vaya al Estado, pues el monarca podría estar malformado, de suerte que acaso no fuese idóneo para asentarse en su cúspide, y que es absurdo que haya de existir semejante situación más que otras más razonables, aquí es precisamente nula y sin valor la presuposición de que dependa de

* Como ya hemos indicado, en las «adiciones» refundieron los discípulos apuntes diversos de clase, en ocasiones procedentes de épocas separadas entre sí por decenios. *(N. del T.)*

la pecularidad del carácter. Pues en una organización acabada, se trata sólo de la cúspide de un decidir formal, y sólo se necesita como monarca una persona que diga «sí» y ponga el punto sobre la i, ya que la cúspide ha de ser tal que lo importante no sea la peculiaridad del carácter; y lo que le queda al monarca en esta última decisión es cosa que recae en la particularidad de la que no cabe que dependa. Ciertamente, puede haber situaciones en las que sólo entre en juego tal particularidad, pero entonces el Estado no estará completamente formado, o no bien construido: en una monarquía bien ordenada, únicamente a la ley le corresponde el lado objetivo, al cual el monarca sólo ha de agregar el subjetivo "yo quiero"[46]. Ahora bien: o este «yo quiero» arrastrará consigo, empero, toda la mala casualidad que Hegel impugna, o el monarca es realmente una persona que dice amén, y superflua. Sin embargo, estas debilidades encierran muchas veces las indicaciones decisivas para comprenderlas; y la fidelidad inmanente a la intención exige, en casos mejores que el torpemente ideológico de la *Filosofía del Derecho*, que para entender el texto lo completemos o lo rebasemos. Por ello no sirve de nada meditar profundamente sobre formulaciones aisladas crípticas ni entrar en controversias, frecuentemente indirimibles, sobre lo que haya querido decir: es preferible dejar al descubierto la intención; y a partir de su conocimiento hay que reconstruir los hechos (que Hegel tiene casi siempre presentes, incluso cuando su propia formulación rebota sobre ellos). Pues más importante que lo que quisiera él decir es aquello sobre lo que habla: a partir del programa hay que reestablecer el estado de cosas y el problema, y luego hay que meditarlo a fondo indepen-

[46] WW 7, § 280, con la *Adición*, págs. 387 ss. [ed. crít., pág. 247].

dientemente. La preeminencia de la objetividad con respecto al conjunto querido de pensamientos, la de las circunstancias determinadas que hayan de tenerse en cuenta, constituye en la filosofía hegeliana incluso una instancia frente a ésta; y cuando en el interior de un párrafo se dibuje su problema como algo delimitado y suelto (puede sospecharse que el secreto del método filosófico es que comprender un problema y haberlo resuelto es propiamente una sola cosa), quedará asimismo aclarada la intención de Hegel, ya sea que lo pensado crípticamente por él se desvele de por sí, ya que sus consideraciones se articulen merced a lo que ellas mismas descuidaran.

La tarea de sumergirse pormenorizadamente exige que se medite sobre la estructura del interior de los textos hegelianos. Tal estructura no es el usual desarrollo progresivo en línea recta de los pensamientos, como tampoco una sucesión de análisis yuxtapuestos en forma discreta y suficientes en sí; e incluso la comparación con un tejido—que en ocasiones provoca—es inexacta, ya que sustrae el momento dinámico (sin embargo, es característica su fusión con el estático). Los sobrecargados capítulos hegelianos se niegan a hacer distinción entre el análisis de conceptos o «aclaración» y la síntesis como avance a algo nuevo, que no esté contenido en el concepto mismo; lo cual perturba la orientación acerca de dónde se haya detenido uno. «Ya al empezar se interrumpió, luchó un poco, comenzó de nuevo, se detuvo otra vez, siguió hablando y pensando; al parecer, la palabra justa se le había ido definitivamente, hasta que, por fin, dio con ella: parecía normal y era, sin embargo, inimitablemente apropiada, insólita y, pese a ello, la única certera. Siempre parecía que había de seguir lo más auténtico, y, no obstante, había pasado completamente inadvertido nada más haberlo

pronunciado. Cuando se captaba un claro significado de una frase esperaba uno ansiosamente continuar avanzando; pero en vano: el pensamiento, en lugar de moverse hacia adelante, giraba incesantemente, con palabras análogas, en torno al mismo punto. Pero si la atención, desfallecida, se desviaba, esparciéndose un poco, y volvía repentinamente a la conferencia, sobresaltada, al cabo de algunos minutos, se encontraba como testigo, arrancada de todo contexto: pues suave y circunspectamente, avanzando a través de eslabones intermedios aparentemente insignificantes, cualquier colmado pensamiento se había circunscrito a un aspecto unilateral, se había escindido en distinciones y enredado en contradicciones, cuya victoriosa solución era lo único con fuerza suficiente para obligar a lo más reacio a reunirse, por fin, de nuevo. Y de este modo, reasumiendo cuidadosamente una y otra vez lo primero, para desarrollar a partir de ello, profundamente transformado, lo último (más desavenido y, sin embargo, siempre más abundantemente reconciliado), se entrelazaba, se agolpaba y serpenteaba incesantemente hacia adelante el más asombroso torrente de pensamientos, tan pronto desmembrando como resumiendo ampliamente, a veces vacilando o arrastrando a empellones» [47]; y, tomándose algunas libertades, podría sostenerse que, tanto en el sistema hegeliano mismo como en aquella conferencia, los juicios analíticos y los sintéticos no se mantienen separados tan estrictamente como según el abecedario de Kant. Así, pues, también en este caso compone Hegel una reposición—mediada por la subjetividad—del racionalismo prekantiano, en especial del leibniziano, cosa que modela la exposición: ésta posee tendencialmente la forma de un juicio analítico, por

[47] *Vorstudien für Leben und Kunst*, ed. cit., págs. 386-7.

poco aficionado que fuese Hegel a esta forma lógica precisamente y a la identidad abstracta del concepto; pero el movimiento mental, la entrada de lo nuevo, añade—nada kantianamente—algo al concepto del sujeto gramatical: lo nuevo es lo antiguo, y merced a la explicación de los conceptos (o sea, gracias a lo que, según la lógica y la teoría del conocimiento tradicionales, efectúan los juicios analíticos) se hace evidente en el concepto mismo, sin afectar a su extensión, lo otro y no idéntico a él como implicado por su sentido. Hegel da vueltas y vueltas al concepto hasta que proporcione lo que es más que él (se malogra en cuanto se empeña en sí mismo, mientras que, en cambio, sólo la catástrofe de tal empeñarse ocasiona el movimiento que en sí le vuelve otro); en cuanto al modelo de esta estructura mental, está constituido por la manera de manejar la proposición idéntica, A = A, que ya se bosqueja en el trabajo sobre *La diferencia...*, y que luego se lleva a término enérgicamente en la *Lógica*. (La no identidad de sus miembros forma parte del sentido de un juicio idéntico puro, ya que en un juicio singular sólo puede especificarse, en general, la igualdad de lo desigual—a no ser que se haya de desatender la pretensión inmanente de la forma judicativa, esto es, que haya algo que sea esto o aquello—.) Numerosas reflexiones hegelianas están organizadas análogamente, y es preciso haberse uno puesto en claro antes acerca de su modo para no sumirse una y otra vez en la confusión; pues, de acuerdo con su microestructura y su forma literaria, el pensamiento de Hegel era ya lo que Benjamin ha llamado una dialéctica en estado estacionario, comparable a lo que percibe el ojo en las gotas de agua que empiezan a pulular bajo el microscopio (sólo que no está delimitado con firmeza objetiva aquello sobre lo que cae esa testaruda y exorcizadora mirada,

sino algo así como deshilachado por los márgenes). Uno de los pasajes más famosos del prólogo de la *Fenomenología* delata algo de tal estructura del interior: «La aparición fenoménica es el nacer y perecer, que, a su vez, no nace y perece, sino que es en sí, y que constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero, pues, es el delirio báquico, con el que ningún miembro deja de embriagarse; y puesto que cada uno de ellos, al apartarse, se descompone igual de inmediatamente, es igualmente la quietud transparente y simple. Ciertamente, en el tribunal de aquel movimiento no salen airosas las formas singulares del espíritu, como tampoco los pensamientos determinados, pero son momentos tan positivos y necesarios como negativos y pasajeros. En el todo del movimiento aprehendido como quietud, lo que se distingue en él y da lugar a un ser existente particular se conserva como lo que recuerda y cuyo ser es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es, igual de inmediatamente, el ser en la existencia» [48]. Es indudable que en este y en otros lugares análogos de la *Lógica* [49] queda exceptuado de la totalidad el estado estacionario, lo mismo que en la sentencia goethiana sobre todo apremio como quietud eterna; pero, de igual modo que sucede con cualquier aspecto del todo, también éste es a la vez en Hegel aspecto de todo individuo singular, y acaso su ubicuidad le impidió dar cuenta de él—estaba demasiado cerca para ello, y se le ocultó como una parte de la inmediatez irreflexionada.

Tal estructura del interior posee, sin embargo, una consecuencia de gran alcance incluso para la conexión

[48] Hegel, WW 2, págs. 44-5 [ed. crít., pág. 39; v. cast., pág. 32].

[49] Compárese WW 4, págs. 665-6 [ed. crít., t. II, págs. 159-60; v. cit., t. II, pág. 191], con WW 5, pág. 212 [ed. crít., pág. 386; v. cast., págs. 447-8].

total: fuerza retroactiva. La difundida idea de la dinámica del pensar hegeliano (la de que el movimiento del concepto no sería nada más que el progreso de uno a otro en virtud de la mediación interna del uno) es, por lo menos, unilateral; pues en cuanto que la reflexión de cada concepto, unida, por lo regular, a la reflexión de la reflexión, hace saltar el concepto demostrando su discrepancia, el movimiento de éste afecta también al estadio del que se desprende; con lo que el progresivo avance es crítica permanente de lo precedente, y semejante movimiento se completa con el movimiento que progresa sintéticamente. Así, pues, en la dialéctica de la identidad no sólo llega como forma suprema a la identidad de lo no idéntico, al A = B o juicio sintético, sino que se reconoce la sustancia propia de éste como momento necesario ya en el juicio analítico, A = A; y, a la inversa, en la equiparación de lo no idéntico se conserva la simple identidad formal del A = A. Como corresponde a ello, la exposición da en varias ocasiones un salto atrás: lo que de acuerdo con el simple esquema de la triplicidad sería lo nuevo, se desemboza como el concepto de partida, iluminado por otra parte y modificado, del movimiento singular dialéctico de que en cada caso se hable. Documentémoslo, como algo querido por el mismo Hegel, con la «autodeterminación» de la esencia hacia el fundamento», del libro segundo de la *Lógica:* «Dado que a partir de la determinación, en cuanto lo primero e inmediato, se avanza hacia el fundamento (por la naturaleza misma de la determinación, que sucumbe por sí, yéndose al fondo o fundamento), éste es, por lo pronto, algo determinado merced a aquello primero. Sólo que este determinar, por una parte, es, en cuanto dejar en suspenso el determinar, la identidad de la esencia—únicamente que restaurada, purificada o revelada—, la

cual es en sí la determinación de la reflexión; por otra parte, en cuanto determinación, este movimiento negador es ante todo el poner de aquella determineidad de la reflexión que parece ser inmediata, pero que solamente está puesta por la reflexión del fundamento (reflexión que se excluye a sí misma) y, en consecuencia, como algo puesto, o dejado en suspenso. Por lo tanto, la esencia, al determinarse como fundamento, sólo procede a partir de sí...» [50]. En la lógica subjetiva, por otra parte, Hegel define (de manera general y un poco formalista) el «tercer miembro» del esquema de tres compases como el primero, modificado, del movimiento singular dialéctico de que se esté tratando: «En este punto de inflexión del método retrocede sobre sí mismo, a la vez, el curso del conocer. Esta negatividad es, en cuanto contradicción que se deja en suspenso a sí misma, el restablecimiento de la primera inmediatez, de la simple universalidad: pues es inmediato lo otro que lo otro, lo negativo de lo negativo, lo positivo, idéntico y universal. En el curso completo, esta segunda inmediatez es—si es que, en último término, queremos contar—lo tercero para con lo primario inmediato y lo mediado; pero también es lo tercero con respecto a lo negativo primario o formal, y con respecto a la negatividad absoluta (o lo negativo segundo); mas puesto que aquello primeramente negativo es ya un segundo término, lo contado como tercero puede contarse también como cuarto, y podríamos adoptar, en lugar de la forma abstracta de la triplicidad, una cuadruplicidad: de esta manera, lo negativo o diferencia se cuenta como una dualidad. —... Viéndolo más de cerca: lo tercero es lo inmediato, pero dejando en suspenso la

[50] WW 4, pág. 552 [ed. crít., t. II, págs. 63-4; v. cast., t. II, pág. 80].

mediación, lo simple cuando se deja en suspenso la diferencia, lo positivo si se deja en suspenso lo negativo, y el concepto, que se realiza a través del ser otro y al dejar en suspenso esta realidad... reestablece su simple referencia a sí. De ahí que este resultado sea la verdad... [pero] no es posible comprender... que lo tercero sea inmediatez y mediación, o la unidad de ambos, ya que no es un tercer elemento en reposo, sino justamente tal unidad, que se es un movimiento y una actividad mediadores consigo mismos. —... Ahora bien: este resultado, en cuanto el todo que ha pasado a sí e idéntico consigo, se devuelve a sí mismo la forma de la inmediatez; con lo cual él mismo es ahora tal y como lo hubiera determinado lo que comienza...» [51]. La música de tipo beethoveniano, de acuerdo con cuyo ideal la reposición (esto es, el retorno evocador de complejos previamente expuestos) quiere ser resultado de la ejecución y, por tanto, de la dialéctica, nos presenta un análogo al respecto, que excede de la mera analogía; pues también la música ricamente organizada tiene que oírse multidimensionalmente, a la vez hacia adelante y hacia atrás. Tal es lo que requiere su principio de organización temporal: el tiempo se ha de estructurar merced a la distinción entre lo conocido y lo no conocido, entre lo ya pasado y lo nuevo; y el mismo avanzar tiene como condición una conciencia que retroceda; pues para enterarse de una frase completa es preciso tener a la vista en todo instante, retrospectivamente, lo que le haya precedido: los pasajes singulares han de entenderse como consecuencias suyas, hay que darse cuenta del sentido de las repeticiones discrepantes y es menester que lo que se vuelva a manifestar sea percibido no meramente como correspondencia arqui-

[51] WW 5, págs. 343 ss. [ed. crít., págs. 497-9; v. cast., págs. 574-6].

tectónica, sino como algo llegado a ser en virtud de un imperativo. Acaso ayude a comprender tanto esta analogía como lo más profundo de Hegel el que la aprehensión de la totalidad como la identidad mediada en sí por la no identidad transfiera a lo filosófico una ley formal artística; transferencia que, a su vez, está filosóficamente motivada. Pues el idealismo absoluto estaba tan poco dispuesta a tolerar nada ajeno y exterior a su propia ley como la teleología dinámica del arte contemporáneo, especialmente de la música clásica; y si bien el Hegel de la madurez proscribió la intuición intelectual schellinguiana como una ilusión al mismo tiempo aconceptual y mecánica, la forma de la filosofía hegeliana se encuentra, en cambio, incomparablemente más próxima a las obras de arte que la de Schelling, el cual quería construir el mundo siguiendo el modelo de la obra artística. El arte, en cuanto que se destaca de la empirie, requiere constitutivamente algo indisoluble, no idéntico: sólo es arte con lo que, a su vez, no lo sea; y esto se transmite al dualismo de la filosofía de Schelling (que éste no liquidó nunca), cuyo concepto de verdad está tomado del arte; pero si éste no es una idea separada de la filosofía, que la guíe a modo de modelo, si la filosofía como tal quiere llevar a cabo lo que en el arte, en cuanto apariencia, no puede hacerse, la totalidad filosófica será, justamente por ello, estética, escenario de la apariencia de la identidad absoluta (escenario que en el arte es inocuo mientras éste se ponga como apariencia y no como razón realizada).

Lo mismo que en las obras de arte reina una tensión entre la expresión y la construcción, así sucede en Hegel entre el elemento expresivo y el argumentativo (cosa de la que, desde luego, sabe más adecuadamente toda filosofía que no se contente con una imitación sin re-

flexionar del ideal de la ciencia). En Hegel, el elemento expresivo representa la experiencia: lo que propiamente querría salir a luz, pero que no puede hacerlo—en cuanto lo exija la necesidad—de otro modo que a través de un medio conceptual, que primariamente es lo opuesto a ella. Imperativo de expresión que en modo alguno lo es (y menos que con nadie, con Hegel) de visión subjetiva del mundo, sino que él mismo está determinado objetivamente (y esto es aplicable, en toda filosofía explícita, a la verdad que se manifiesta históricamente). En la vida ulterior de las obras filosóficas —el despliegue de su sustancia—, lo que expresan se libera gradualmente de lo que hubieren meramente pensado; pero en la filosofía da señales de vida primero que todo, como si fuese su momento subjetivo, justamente la objetividad del contenido experiencial, que, en cuanto historiografía inconsciente, del espíritu, observa cuidadosamente lo que subjetivamente se quisiera decir; y por ello se fortalece precisamente con aquella actividad mental que acaba por extinguirse en el contenido experiencial patente. (Las llamadas experiencias filosóficas fundamentales o incluso originarias, que querrían explicarse inmediatamente como tales sin desprenderse de sí con vistas a la meditación, no pasan de impotentes inervaciones: la experiencia subjetiva es sólo la cáscara de la filosófica, que se oculta bajo ella y luego la tira.) Toda la filosofía de Hegel es un único esfuerzo por traducir la experiencia espiritual en conceptos; y el incremento de los aparatos mentales, que tan gustosamente se le censura como mecanismo coactivo, corresponde proporcionalmente al ímpetu de la experiencia a la que hay que imponerse. Es posible que hasta en la *Fenomenología* creyese Hegel que cabía describirla sencillamente; pero la experiencia espiritual no puede expresarse de ningún otro modo que reflején-

dose en su mediación: se la piensa activamente. En cuanto a la indiferencia entre esta experiencia expresada y el medio de los pensamientos, es cosa que no cabe alcanzar; y lo que de falsedad hay en la filosofía hegeliana se manifiesta justamente en que imagina realizable tal indiferencia merced a un esfuerzo conceptual suficiente; de ahí las innumerables grietas entre lo experimentado y el concepto. Hay que leer a Hegel a redropelo también porque lleva a su núcleo experiencial toda operación lógica, por formalmente que se presente; y lo que en el lector equivale a tal experiencia es la imaginación: en caso de que quiera meramente constatar lo que deba leerse en un pasaje, o incluso dar caza a la quimera de descubrir lo que el autor haya querido decir, se le volatilizará la sustancia por cuya certidumbre filosófica da de mano todo: nadie puede sacar de la lectura de Hegel más de lo que él pusiera. El proceso de la comprensión es la autocorrección progresiva de tal proyección merced a compararla con lo que se encuentre escrito; y la cuestión misma contiene, como ley formal, la expectativa de una fantasía productiva en el lector, que tiene que inventar, a partir de la experiencia propia, lo que haya podido quedar registrado en punto a ésta (la comprensión tiene que engancharse justamente en las grietas entre la experiencia y el concepto). Cuando los conceptos se autonomizan en conjunto de aparatos—y sólo una locura entusiástica podría absolver a Hegel de que de vez en cuando desdeñe su propio canon—hay que restituirlos a la experiencia espiritual que los motivara, y hacerlos tan vivos como ellos quisieran e inevitablemente no pueden serlo. Por otra parte, en Hegel, la primacía de esta experiencia afecta incluso a la forma conceptual: él, al que se acusa de panlogismo, se anticipó a una tendencia que sólo cien años después, en la fenomenología de Husserl y de su escuela, se presentó en una declaración metódica. El proceder de su pensamiento es paradójico: es cierto que se mantiene extremosamente dentro del medio del concepto (dicho de acuerdo con la jerarquía de la lógica extensional: en el nivel de abstracción más alto), pero en sentido propio no argumenta, como si quisiese economizar así los avíos objetivos del pensamiento con respecto a aquella experiencia, que, por lo demás, es espiritual e incluso pensamiento. El programa del puro contemplar, de la introducción a la *Fenomenología*, posee en las obras principales mayor peso de lo que le cree capaz la conciencia filosófica ingenua: puesto que, según su concepción, todos los fenómenos están en sí espiritualmente mediados (y, en el sentido de la *Lógica*, entre sus categorías se encuentran también los fenómenos, eso que se nos aparece dado y en tal medida mediado, como destella ya en un lugar de la deducción kantiana [52]), no es menester el pensar para aprehenderlos, sino aquel comportamiento para el cual la fenomeno-

[52] «... Sólo son reglas para un entendimiento toda cuya capacidad consista en pensar, esto es, en el manejo, la síntesis de lo múltiple que le está dado ulteriormente en la intuición, para llevarlo a la unidad de la apercepción; el cual, así, pues, no conoce absolutamente nada por sí, sino que únicamente enlaza u ordena la materia para el conocimiento, la intuición, que le tiene que estar dada merced a los objetos. Pero tan imposible es señalar un fundamento ulterior de la peculiaridad de nuestro entendimiento de que solamente efectúe *a priori* la unidad de la apercepción por mediación de las categorías, y precisamente merced a tal tipo y número de ellas, como de por qué poseemos justamente estas funciones para juzgar, y ninguna otra, o de por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra posible intuición» (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., págs. 158 b-9 b [corresponden a B 145-6; v. cast. (trad. de Morente), t. I, págs. 261-2, y (trad. de Perojo-Rovira Armengol) t. I, pág. 261].

logía de un siglo después encontró el término de receptividad espontánea; y al sujeto pensante habrá que eximirlo del pensar, ya que se encuentra a sí mismo de nuevo en el objeto pensado (sólo habría que sacarlo de dentro de éste, y tendría que identificarse allí). Independientemente de cómo resista a la crítica tal intuición, su propio proceder se rige por ella; por lo cual únicamente cabe entenderlo cuando no se leen los análisis singulares como argumentaciones, sino como descripciones de «implicaciones de sentido» (sólo que no considera éstas, lo mismo que la escuela husserliana, como significados fijos y unidades ideales, invariantes, sino como dotadas en sí de movimiento). Hegel desconfía profundamente de las argumentaciones, y con razón; pues aquel dialéctico supo primariamente lo que posteriormente volvió a descubrir Simmel: que lo que se queda en argumentativo se expone siempre, por ello, a la refutación; y de ahí que a Hegel le defraudara necesariamente la búsqueda de la argumentación. Incluso la pregunta por el por qué, que el lector a cuerpo limpio se siente frecuentemente obligado a dirigir a las transiciones e inferencias hegelianas cuando se le figuran abiertas otras posibilidades que las ventiladas por él, es inadecuada: la intención global esboza las constantes orientadoras, pero lo que se dice del fenómeno se saca de él (o, al menos, así debería ser); y hay categorías, como la de nexo fundamentante, que no han de suponerse, sino que caen dentro de la misma dialéctica hegeliana de la esencia. Si la tarea ante la que Hegel se encuentra no es la de unas marchas forzadas intelectuales, casi habría que llamarla opuesta a ésta: el ideal es un pensar no argumentativo. Su filosofía, que, por ser una de la identidad supremamente distendida, pide la máxima tensión del pensamiento, es dialéctica hasta el punto de moverse en el medio del pensamiento relajado; y su consumación depende de que se consiga el relajamiento (en esto se diferencia notablemente de Kant y de Fichte, como, por lo demás, también del intuicionismo, al que atacó en Schelling). Como todas las dicotomías estáticas, también quebrantó la de tesis y argumentación; pero no sucede en él que, como ocurre muchas veces en filosofía, la argumentación sea algo subsidiario y que cupiese eludir en cuanto se haya infiltrado la tesis: éstas (de las que Hegel se burló llamándolas «sentencias») son tan escasas como las argumentaciones; y una cosa es siempre virtualmente la otra: la argumentación, un predicar lo que sea una cosa, y, por lo tanto, tesis; y ésta, una síntesis judicativa, o sea, una argumentación.

El relajameinto de la conciencia como modo de comportamiento no quiere decir que se rechacen las asociaciones, sino abrir el entendimiento a ellas: Hegel sólo puede leerse asociativamente. Hay que intentar admitir, en efecto, todas las posibilidades de lo mentado, todas las referencias a otras cosas que le salten a uno a la vista; pues el efecto y función de la fantasía productiva no reside en último término en ello (por lo menos una parte de la energía sin la que es tan imposible leer como sin relajamiento se empleará en sacudir aquella automatizada disciplina que exige la pura concentración en el objeto y que, por ello, fácilmente lo marra). Por lo demás, el pensamiento asociativo tiene en Hegel el *fundamentum in re:* su concepción de la verdad como una verdad que se va haciendo, así como la absorción de la empirie en la vida del concepto, pasan por encima del divorcio de los sectores filosóficos de lo sistemático y lo histórico, pese a las declaraciones en contrario de la *Filosofía del Derecho.* Y, como se sabe, el substrato de su filosofía, el espíritu, no ha de ser un pensamiento subjetivo y apartado,

sino real, con lo que su movimiento ha de ser la historia real; no obstante lo cual, ni siquiera los últimos capítulos de la *Fenomenología* estruján brutalmente una contra la otra, con un ritmo incomparable, la ciencia de la experiencia de la conducta y la de la historia humana: ambas esferas oscilan al entrar en contacto. En la *Lógica*, en cambio, conforme a su temática e, indudablemente, bajo la presión de la consolidación del último Hegel, la historia externa queda absorbida por la historicidad interna de la doctrina de las categorías; pero ésta—por lo menos—apenas olvida jamás la historia espiritual en sentido estricto: cuando la *Lógica* se separa de otras posturas sobre la misma cuestión, remite, sin excepciones, a las tesis de la tradición histórico-filosófica (en general, es aconsejable, en los párrafos oscuros, extrapolar tales remisiones). Conviene hacer referencia a textos hegelianos primerizos, como el trabajo sobre *La diferencia*... o la lógica de Jena; pues ellos formulan programáticamente lo que la *Lógica* querría rescatar, y se permiten todavía las indicaciones histórico-filosóficas que más tarde se silencian en beneficio del ideal del movimiento del concepto. Indudablemente, también sobre esta etapa hegeliana cae una sombra de ambigüedad, pues, lo mismo que las consideraciones sistemáticas reciben el impulso de las históricas, éstas se encuentran guiadas por aquéllas: rara vez acaban en el filosofema al que aludan, y se orientan más por el interés objetivo que por la llamada confrontación con unos libros. Ya en el escrito sobre *La diferencia*..., por ejemplo, se duda en ocasiones sobre qué va dirigido contra Reinhold, qué contra Fichte y qué lo estaba ya contra Schelling, cuyo punto de vista era lo que oficialmente defendía, aunque en su fuero interno lo tuviese superado; preguntas que serían resolubles por la filología hegeliana, si es que la hubiera;

y mientras tanto, la interpretación histórico-filosófica habrá de esforzarse por lograr la misma liberalidad que la sistemática.

Por lo demás, las asociaciones históricas no son las únicas que se le adhieren a Hegel. Mencionemos, al menos, otra dimensión: la de que su dinámica es a su vez, una vez más, la existente entre los elementos dinámicos y los fijos (cosa que la divorcia irreconciliablemente de ese fluir de filosofía de la vida en el que, po rejemplo, se macera el método diltheyano). Habría que seguir en detalle las consecuencias que ello tiene sobre la estructura. En medio del semoviente concepto se sostiene una invariancia mucho mayor de la esperada por quien se imagine el concepto mismo de dialéctica demasiado adialécticamente: la concepción de la identidad en el todo, la del sujeto-objeto, requiere una teoría categorial tanto como se la niega en detalle; y pese a toda la riqueza de lo que Marx, con una metáfora musical, llamó grotesca melodía de las rosas [53], el número de los motivos hegelianos es finito. Una tarea urgente, por paradójica que sea, es la de establecer un catálogo de los invariantes hegelianos y hacer que salga a luz su relación con lo dotado de movimiento; tarea que sería útil para las cuestiones mismas no menos que como apoyo pedagógico (si bien sólo teniendo conciencia íntegra de la unilateralidad que, según Hegel, es la falacia misma). La lectura tiene que hacer, de la necesidad del perturbador sonsonete de que Richard Wagner, análogamente, se quejó en lo que se refiere al clasicismo musical, la virtud de la dedicación; así, en los pasajes más difíciles, y conociendo los invariantes que Hegel en modo alguno dejó al descubierto, sino que acaso contra su voluntad están hincados en su obra,

[53] Marx: *Die Frühschriften*, ed. cit., pág. 7.

será bueno que asociemos (a lo cual se recuesta siempre el examen singular), pues es frecuente que una comparación del motivo general con el texto particular nos proporcione el sentido: la nada ortodoxa ojeada al todo, sin la cual no se acaba con él, otorga a Hegel el resguardo para que, a su vez, pueda proceder no ortodoxamente. Mas si bien no cabe pensar en él —como tampoco en el pensamiento libre, en suma— faltándole un elemento lúdico, al que se deben las asociaciones, éstas son meros momentos parciales, y su polo opuesto es el texto. La segunda etapa de la dedicación sería, si es que se la ensaya sobre éste: elimínense las asociaciones que se le resistan, y consérvese lo que condiga con él y esclarezca los detalles. Pero el criterio de las asociaciones es, además de esta fertilidad, el de que sean compatibles, no meramente con lo que allí se encuentre, sino, ante todo, asimismo con el conjunto. Leer a Hegel sería, de acuerdo con esto, un proceso de experimentación: una vez que se ocurran las posibles interpretaciones, hacer una propuesta y contrastarla con el texto y con lo ya interpretado (el pensamiento, que necesariamente se aleja de lo dicho, tiene que recogerse de nuevo en ello). Un pensador contemporáneo que, pese a su positivismo, se encuentra más cercano a Hegel de lo que lo están sus presuntos puntos de vista respectivos, John Dewey, ha llamado experimentalismo a su propia filosofía; y al lector de Hegel le conviene algo de su actitud, pues tal empirismo de segundo grado sacaría a la superficie del nivel actual del despliegue histórico de Hegel el momento positivista latente que su propia filosofía, pese a todas las invectivas contra el pensar reflexivo intimidado, alberga en su obstinada insistencia sobre lo que existe. Quien, buscando la quintaesencia del espíritu, equivoca la medida de la situación de las cosas, se pliega a ésta mucho más profundamente de lo que asevera; y su ideal de reconstrucción no es absolutamente distinto del científico (lo cual es, entre las contradicciones de la dialéctica de Hegel que él mismo no allana, acaso la de mayores consecuencias): provoca el método experimental, que, por lo demás, sólo recomendaban los puros nominalistas—y leerle experimentando significa medirlo con su propia medida.

Pero esto quiere decir nada menos que ninguna lectura de Hegel que pretenda hacerle justicia puede dejar de criticarlo. Y, en general, es falsa la noción (sacada de las convenciones pedagógicas y de los prejuicios autoritarios) de que la crítica se construiría, a modo de segundo estrato, sobre la comprensión: la filosofía misma se consuma en la permanente disyunción de lo verdadero y lo falso; y el comprender es su consumación conjunta, por lo cual será también siempre una crítica virtual de lo que haya de comprenderse en cuanto al llevarlo hasta el sumo final se obtenga otro juicio que el que hubiera de comprenderse. (No será nunca el peor lector quien provea al libro de glosas marginales despectivas.) Es innecesario negar el peligro pedagógico de que los estudiantes caigan en parloteos y decir lindezas, colocándose cómodo-narcisísticamente por encima de la cuestión; pero eso no tiene nada que ver con la situación de hecho gnoseológica, y al profesor le compete poner a cubierto de ello el «entrambos» del comprender y de la crítica, y de que degenere en vacuidad pretenciosa («entrambos» que en lo que respecta a Hegel ha de exigirse en especial medida). Las indicaciones sobre cómo habría de leérselo son necesariamente inmanentes: quieren contribuir a la extracción de la sustancia objetiva de los textos, en lugar de filosofar sobre su filosofía desde fuera (no de otro modo se llega al contacto con las cuestiones). La obje-

ción de que carece de punto de vista, es moluscoso y relativista no tiene por qué amedrentar al proceder inmanente: los pensamientos que tienen confianza en la propia objetividad deberían entregarse al objeto en el que se sumerjan (aunque sea, a su vez, un pensamiento) con un *va banque*, sin reservas mentales; tal es la cuota de riesgo por no ser sistemas. En cambio, la crítica trascendente elude de antemano la experiencia de lo que sea de otro modo que su propia conciencia: es ella, no la inmanente, la que se aferra a ese punto de vista contra cuya rigidez y arbitrariedad se vuelve igualmente la filosofía; y ya en su mera forma simpatiza con la autoridad, antes de que se haya expresado siquiera contenido alguno, pues la forma misma tiene su momento de contenido. El giro «yo, como...», del que gustan colgarse todas las tendencias, desde el *Diamat* al protestantismo, es sintomático de tal cosa; y quien juzga de lo expuesto (ya sea arte o filosofía) de acuerdo con supuestos previos que no tengan curso en ello se comporta reaccionariamente, aun cuando jure sobre consignas progresivas. Por el contrario, la reivindicación que el movimiento inmanente hegeliano hace de ser la verdad no es postura alguna; y por ello llevará más allá de su pura inmanencia (aun cuando ésta, por su parte, comience también delimitando un punto de vista). Quien por tales razones se confíe a Hegel se verá conducido al umbral en el que ha de aclararse su pretensión de verdad: se convertirá en crítico suyo, al seguirlo; pues, bajo el aspecto de la comprensión, lo incomprensible de Hegel es la llaga del pensamiento mismo de la identidad. Su dialéctica filosofía para en una dialéctica de la cual ella misma no puede dar cuenta alguna, y cuya solución sobrepasa su omnipotencia (su promesa sale bien falazmente). Mas la verdad de lo irresolublemente no idéntico se

manifiesta en el sistema, de acuerdo con su propia ley, como error, como no resuelto en otro sentido (el de lo no domeñado), como su falsedad; y no puede comprenderse nada falso. De este modo, el sistema hace saltar lo incomprensible: con toda su insistencia en la negatividad, la discordia y la no identidad, Hegel, verdaderamente, sólo sabe de su dimensión por mor de la identidad, únicamente como instrumentos de ella. Se hace fuertemente hincapié en las no identidades, pero no se las reconoce, justamente por su extrema carga especulativa: como en un gigantesco sistema de crédito, cada individuo singular estaría en deuda con otro (no idéntico), pero el todo, sin embargo, estaría libre de deudas, idéntico. De esta manera perpetra la dialéctica idealista su razonamiento mendaz: dice patéticamente «no identidad», y habría de definirla por mor de ella misma, como lo heterogéneo; pero la dialéctica, al definirla, se figura estar ya segura acerca de la no identidad y de la identidad absoluta. Es cierto que lo no idéntico y desconocido se convierte en idéntico merced al conocer, y lo no conceptual, en concepto de lo no idéntico, merced al concebir; pese a ello, lo no idéntico mismo no se vuelve concepto en virtud de tal reflexión, sino que sigue siendo su sustancia, distinta de ello: del movimiento lógico del concepto no se puede pasar a la existencia. Según Hegel, es menester constitutivamente lo no idéntico para que tengan lugar conceptos y la identidad, lo mismo que, a la inversa, se requiere el concepto para hacerse consciente de algo no conceptual y no idéntico; sólo que atenta contra su propio concepto de dialéctica—que habría que defender en contra suya—al no atentar contra él, sino fusionarlo en una suprema unidad libre de contradicción

(summum ius summa iniuria) *; pues, al dejarlo en suspenso, la reciprocidad involuciona a unilateralidad, y desde aquélla no cabe tampoco saltar a lo no idéntico: de otro modo, la dialéctica perdería su intelección de la mediación universal. Pero el momento de no esfumabilidad ínsito en ella no permite hacerla desaparecer (salvo que se ejecute un número münchhauseniano); lo que la contraría es la sustancia veritativa que antes que nada habría que ganar para ella, y únicamente se volvería acorde cuando, movida por su propia consecuencia, abandonase el acuerdo. Hay que entender a Hegel nada menos que por esto.

* Es el clásico aforismo del Derecho romano, que podría traducirse, acaso, por «La aplicación al máximo del Derecho, lesiona al máximo los derechos.» *(N. del T.)*

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Los «Aspectos» proceden del discurso conmemorativo pronunciado por el autor el 14 de noviembre de 1956, en la Universidad Libre de Berlín, con ocasión del 125 aniversario de la muerte de Hegel. El trabajo preparatorio alcanzó una extensión excesiva para poderlo dominar en el discurso, de modo que el autor se vio obligado a elegir para aquella ocasión berlinesa un complejo de motivos—desde luego, centrales—y ocuparse de otros en una conferencia transmitida por la Radiodifusión del territorio de Hesse; sin embargo, como los elementos se concibieron formando un todo, los ha reunido luego, con ciertos complementos esenciales, en un opúsculo.

«El contenido experiencial» es una versión, asimismo muy ampliada, de una conferencia oficial del autor en la sesión del 25 de octubre de 1958 de la *Hegel-Gesellschaft* alemana, en Frankfurt; poco después la repitió, en francés, en la Sorbona. Este trabajo se encuentra impreso en el *Archiv für Philosophie*, 1959, tomo 9, fascículo 1-2.

«Skoteinos», escrito durante el invierno de 1962-63, no se había publicado.

Dado que las tres partes complementarias quedaron fijadas literariamente con cierta independencia unas de otras, determinados motivos aparecen repetidamente; pero siempre bajo una perspectiva cambiante.

Tengo que dar las gracias de todo corazón a los ayudantes del Seminario filosófico de Frankfurt, en especial al profesor Hermann Schweppenhäuser, al Dr. Alfred Schmidt, a Werner Becker y a Herbert Schnädelbach.

INDICE

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EL
DIA 17 DE DICIEMBRE DE 1973, UTILIZANDO
PAPEL DE TORRAS HOSTENCH, S. A.,
EN CLOSAS-ORCOYEN, S. L.,
MARTINEZ PAJE, 5.
MADRID-29



Difícilmente habrá pensamiento teorético —ha escrito el propio Adorno— que, sin haber atesorado en sí la filosofía hegeliana pueda hoy hacer justicia a la experiencia de la conciencia; y verdaderamente, no de la conciencia sola sino de la viva y corporal de los hombres. Este es uno de los varios motivos que él subraya para probar (si es necesario probarlo) la permanencia del pensamiento hegeliano. Adorno no ha pretendido en este enfrentamiento con Hegel ni pontificar en torno a un filósofo del pasado ni tratar de situarle en un presente al que no perteneció, es decir, por usar sus palabras, «no parlotear meramente acerca de su filosofía, desde arriba y, por consiguiente, por debajo de ella», sino comparecer ante la pretensión de verdad de su filosofía. Antes que enjuiciar, perseguir el todo tras el que se encamina el propio Hegel. En persecución de esta recogida de la verdad hegeliana llega Adorno a establecer los invariantes hincados en su obra, clasificando los pasajes más difíciles por su equivocidad, por su relativa ambigüedad y por el sutil sentido de la idea de inmediatez.

De este catálogo de relaciones se de prenden las estructuras fundamental del pensamiento hegeliano, razón may de la fertilidad de su dialéctica.

Theodor W. Adorno se ha ocupad de Hegel en tres ocasiones: la primer en 1956 con motivo del ciento veinticir co aniversario de la muerte del filósofo

El discurso preparado para tal ocasión rebasó sus límites constituyendo un verdadero libro que se completa aquí con dos estudios posteriores: «El contenido experiencial» y «Skoteinos».